PĂRINŢII
BIZANTINI ASCETICI ŞI DUHOVNICEŞTI

Traducere după
VOLUMUL AL X-LEA
Al Colecţiei lucrărilor lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cărturar aflat în vizită
Şcoala Teologică Andover Newton

Traducere de Raymond Miller
Anne-Marie Dollinger-Labriolle şi Helmut Wilhelm Schmiedel

Büchervertriebsanstalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic

Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

Cuprins

Prefaţa autorului (1978)

1. **Idealul Ascetic din Noul Testament**

Reflecţii despre critica Teologiei Reformei
Semnificaţia Deşertului
Evanghelia Sf. Matei
Nepotrivirea criticii lui Andres Nygren
Desăvârşirea, milostenia, rugăciunea, postul şi fecioria
Sărăcia şi smerenia
Scrierile Sf. Pavel
Romani
I şi II Corinteni
Galateni
Efeseni
Filipeni
Coloseni
I şi II Tesaloniceni
I şi II Timotei
Evrei
I şi II Petru
Epistolele Sfântului Ioan
Epistola Sfântului Iacob şi Evaluarea lui Luther
Viaţa Bisericii Primare

2. **Opoziţiile faţă de ascetism şi monahism**

Iovinian
Vigilantiu
Helvidiu
Aetius al Sebastiei
Martin Luther
Jean Calvin

3. **Sf. Antonie şi Monahismul Anahoretic**

   Esenţa duhovnicească a idealului monahal
   Sf. Antonie şi viaţa anahoretică
   Evaluările negative ale Vita Antonii
   Scrierile Sf. Antonie
   Influenţa monahismului egiptean prin Sf. Atanasie

4. **Sf. Pahomie şi monahismul cenobitic**

   5. Răspândirea monahismului

6. **Sf. Vasile şi Sf. Grigorie de Nyssa**

   Sf. Vasile cel Mare
   Sf. Grigorie de Nyssa

7. **Omiliile duhovniceşti**

   Sursele şi problemele cu manuscrisele
   Acuzaţia de messalianism din *Omiliile duhovniceşti*

8. **Evagrie Ponticul**

   Viaţa
   Condamnarea lui Evagrie
   Scrierile lui Evagrie
   Gândirea teologică a lui Evagrie

9. **Nil, Marcu Ascetul şi Şenut al Atripei**

   Sf. Nil al Ancirei
   Marcu Ascetul
   Şenut al Antripei

10. **Isidor Pelusiotul şi Diadoh al Foticeii**

Isidor Pelusiotul
Diadoh al Foticeii

11. **Părinţii ascetici mici**

12. **Corpusul Areopagitic**

Natura Corpusului
Influenţa istorică a Corpusului Arepagitic
Problema autorului

Viziunea teologică

Căi de cunoaştere a lui Dumnezeu
Structura şi ordinea lumii
Liturghia

13. **Sfântul Isaac Sirul**

14. **Sfântul Ioan Scărarul**

Lipsa datelor vieţii sale
Scara Raiului şi influenţa sa istorică
Părerea negativă a lui Andres Nygren despre Scara Raiului

CÂTEVA ASPECTE TEOLGOICE LEGATE DE SUBTILITATEA ŞI PERICOLELE CELOR CARE DORESC SĂ AVENSEZE PE DRUMUL RUGĂCIUNII ŞI AL CUNOAŞTERII INEFABILE A LUI DUMNEZEU

Experienţa ne arată că drumul desăvârşirii lăuntrice nu este unul uşor. Din câte a demonstrat-o practica şi experienţa concretă, este un proces dificil şi plin de capcane, unele chiar mortale. Există mulţi oameni doritori de desăvâşire. Acest lucru este menit să ne ofere speranţe. Totuşi, trebuie avut în vedere că există şi mai mulţi oameni care nu voiesc să se desăvârşească. Temele legate de asceză, viaţă duhovnicească şi importanţa suferinţelor le

sunt indiferente. Ei preferă, din nefericire, să rămână la un stadiu superficial al percepţiei realităţilor externe ale lumii în care trăiesc. Este adevărat că nu toţi oamenii au fost înzestraţi cu această capacitate de a privii lucrurile obiectiv. Obiectivitatea este un preambul al manifestării deplinătăţii şi împlinirii. Desăvârşirea a fost abordată de mai multe studii şi filosofii. Există mai multe posibilităţi de a fi desăvrâşit; desăvârşit nu în sensul abstract şi ingeniu, ci în sens realist, palpabil. Orice mentalitate sănătoasă îşi poate da seama că procesul desăvrâşirii lăuntrice este mult mai important decât cel extern. Aparent marea majoritate a oamenilor şi a credincioşilor tind cumva spre desăvârşire. Unii văd în desăvârşire ceva accesibil interselor şi scopurilor lor imediate. Unii sunt interesaţi de desăvrârşire numai în măsura în care ea este în conformitate cu scopurile lor imediate. De aici şi necesitatea de a ne ruga, a postii, a face fapte bune, a face milostenii, a ne îndrepta minţile şi simţirile spre inefabil şi spre lumea de dincolo. Este adevărat că o cere şi o impune cumva lumea externă. Oamenii şi mediul social aşteaptă să vadă în cei care frecventează Biserica un exemplu, nu vor să vadă în ei un prilej de poticneală şi de sminteală. Lor le sunt analizate toate detaliile vieţii şi de multe ori sunt supuşi unor judecăţi sociale mai aspre decât restul celor care nu practică în mod regulat nici un fel de credinţă sau religie şi nici nu frecventează Biserica sau dacă o fac, o fac temporar şi de ochii celor dimprejurul lor.

Studile prezentate aici sunt în acest sens o nuanţare mai elaborată a felurilor în care a fost percepută viaţa ascetică şi cea mistică în planul practic şi mai multe neînţelegeri şi controverse care s-au iscat pe această temă. Este greu să prelucrezi fierul, este greu să conduci un avion, o companie petrolieră sau un combinat chimic, dar este probabil cel mai greu să formezi şi să desăvârşeşti un suflet omenesc. Mai multe individualităţi umane nu sunt dispuse să se ridice la un plan superior al percepţiei existenţei. Grijile materiale şi cele legate de comfortul unui trai luxos îi face să devină opaci şi închşi faţă de lumea

cerească. Din nefericire, preferă să se rezume la starea nefirească de aici. Nu îi putem învinovăţii de aceasta. Dat fiindcă omului i-a fost conferită încă de la creaţie libertatea, omul îşi poate decide încă din primă instanţă ce are de făcut în această viaţă. El poate alege binele sau poate săvârşii răul. Din nefericire trecutul ne demonstrează că au existat mai multe mentalităţi care au realizat acest lucru. Nu există un criteriu selectiv care să îl împiedice să facă aceasta. Deşi de mai multe ori omul, din nefericire, preferă să facă sau să comită răul în mod deliberat, nu trebuie să ne eschivăm şi să devenim sceptici în privinţa formaţiei lui lăuntrice. Fără îndoială există mai multe posibilităţi de a percepe realităţile obiective tragice ale lumii şi a haosului care îl înconjoară pe vieţuitor ca fiinţă înzestrată cu capacitate de gândire. Numai omul poate gândii şi raţiona în sens dinamic.

Rândurile de faţă sunt o sumă de articole colecţionate şi grupate pe o tematică serioasă. Sunt o analiză tematică la adresa complexului îmbunătăţirii vieţii sufleteşti. Slujitorii Bisericii nu sunt plătiţi din veniturile statului numai pentru parazita şi a nu produce nimic. Ei sunt chemaţi să se roage pentru cei plecaţi de la noi, pentru cei care deja gustă din bunătăţile lumii de dincolo. Deşi s-a eticheat Biserica de mai multe ori ca un fel de „corporaţie” sau „firmă” care prestează la comandă servicii religioase, menirea strategică a Bisericii nu este aceasta. Ea are un sens transcendent, un sens care merge dincolo de neajunsurile inrente lumii de aici. Ca şi slujitoare a Bisericii, ierarhia este cea care voind nevoind, nolens volens, v-a da răspuns pentru sufletele celor adormiţi în Domnul. Deşi aprent Biserica este o instuţie care nu produce nimic, ci mai mult consumă, ea îşi are sensul şi direcţia existenţială în transecent. Aceste rânduri de aici nu sunt nişte simple amuzamente ale unui autor care a scris în disperare de cauză. Rolul scrierilor lui a fost de a ţine o linie mediană în avalanşa de literatură teologică ieftină care a umplut mai toate tejghelele pangarelor bisericeşti. Sujitorii Bisericii sunt chemaţi şi ei să facă mai

accesibil un astfel de mesaj teologic. Teologia îi poate conferii omului şi studentului care o abordează cu interes, seriozitate, cumpătare şi mai mult decât orice discernământ intelectual. Acest discernământ este extrem de important pentru noi cei care suntem în proces de definire a concepţilor de viaţă şi de creştere. Putem creşte şi ne putem maturiza efectiv numai prin seriozitate, printr-o abordare serioasă a principalelor teme ale existenţei. Dezbaterile teologice din aceste rânduri sunt extrem de semnificative. Ele sunt nişte analize ale unor probe mai sofisticare a celor care au ajuns la un anumit nivel sau urcuş pe scara înbunătăţirii sufleteşti. Sfinţii sunt cei care au perceput aceste schimbări ale mediului suflesc cel mai bine. Ei sunt cei care ne pot arăta cel mai bine o deschidere deplină faţă de realităţile cereşti. Cerurile sunt deschise prin intermediul rugăciunilor lor. Rugăciunea permanentă, postirea şi spovedania regulată, cercetarea conştiinţei, tinderea spre perfecţiune şi deplinătae sunt nişte teme dragi autorului de faţă. Iată că religia are un potenţial infinit de a îl realiza pe om în planul lui cel mai profund, în adâncimea asipraţilor lui cele mai puternice. În cadrul acestor volume sunt analizate câteva personalităţi care au ştiut cum să trateze explicit aceste probeleme. Au existat şi opoziţii drastice faţă de practica impusă de Biserică. Mulţi nu i-au văzut sensul şi mai mulţi nu au considerat-o necesară. Rândurile de faţă nu sunt un fel de teoretizare searbădă şi simplistă la adresa unui compex de personalităţi care au tins să se exprime analogic şi metaforic.

Critica teologului de origine daneză Andres Nygres şi reluctanţa lui faţă de temele ascetice majore prezentate aici sunt destul de semnificative. Andres Nygren, Iovinain, Martin Luther şi alţi lideri creştini au avut o poziţie rezervată faţă de modul de vieţuire monahal creştin. Ei vedeau totul ca fiind mult prea exagerat, mult prea dus la extremă şi din dorinţa de a reabilita o situaţie care lor li se părea extremă au căzut ei înşişi într-o extremă. Din nefericire teologia reformei protestante nu a ştiu să

păstreze o linie de echilibru. Martin Luther şi restul teologilor reformaţi au dus lucrurile mult prea în extrem, mult prea distorsioant şi prea lipsit de semnificaţie. Semnificativul nu reprezenta pentru ei prea mult, în timp ce diferite aspecte şi detalii secundare au devenit cât se poate de rezonante. Pentru o percepţie teologică sensibilă aceste detalii sunt extrem de relevante. Nu se poate degrada esenţialul în favoarea secundarului. Tocmai acest lucru au tins teologii occidentali să îl facă. Ei au separat prea mult teologicul de practic, sfera discursului şi a dialogului teologic de cea practică. Nici nefericire, aceasta a reprezentat un eşec al consideraţilor dogmatice. Dogmaticul se vede şi el pe sine răsfrânt în practică. Viaţa practică nu poate fi ruptă de cea mistică. Mistica trebuie să devină principalul scop al vieţilor noastre, numai ea ne poate ajuta să ne curăţim de dorinţe necurate şi de patimi. O practică religioasă lipsită de factorul misitc nu poate să ne fie concludentă, nu ne poate ajuta destul de mult. Pentru acest motiv nu putem să scăpăm de dorinţa de a ne desăvârşii. După cum se expune aici desăvrâşirea vine treptat. Se necesită eforturi şi multă migală, adică răbdare. Nu totul se dobândeşte dintr-o dată.

Iudaismul (legea mozaică) a avut partea lui de adevăr. Dar deplinătatea a putut să apară numai prin desăvrârşitrea ascetică impusă de perceptele creştine ale canonului Noului Testament. Deşi s-a reproşat de mai multe ori că sunt nişte legi (în plan religios) mult prea rigoriste, pe care nu toţi pot să le poarte, totuşi ele sunt actuale şi de interes pentru cititorul avizat şi pentru sufletul care caută să vadă frumuseţea lumii de dincolo. Ele nu sunt obligatorii cum ar fi de exemplu botezul sau mirungerea după sunt ele adminstrate de Biserică, dar sunt nişte lucruri necesare. Semnificaţia lor nu este doar una simbolică, ci şi una reală şi deplină. Tot aici se analizează şi teme din scrierile lui Dionisie Areopagitul care a expus şi a analizat cel mai plastic probelma coincidenţei dintre ierarhia cerească şi cea pământască. Îngerii sunt îngemănaţi într-un anume fel cu lumea

ierarhiei terestre. Ei sunt complementari slujbelor care au loc pe pământ. Pământescul se uneşte singeric cu cerescul într-un fel de concordie litrugică. Tematica rândurilor de aici este totuşi de actualitate la mulţi ani după ce a fost scrisă. Sperăm ca cititorul lor să le găsească pline de semnificaţie şi actualitate.

Radu Teodorescu

Prefaţa autorului (1978)

Aceste patru volume despre Părinţii Răsăriteni ai secolului al IV-lea şi Părinţii Bizantini din secolul al V-lea până în secolul al VIII-lea au fost publicate original în 1931 şi 1933 în rusă. Ele conţin lecţiile mele ţinute la Institutul de Teologie Ortodoxă din Paris din 1928 până în 1931 şi au fost publicate în rusă mai mult sau mai puţin în forma brută în care au fost predate. Prin urmare le lipseau referinţe exacte şi note de subsol potrivite. Un alt motiv pentru omiterea materialului de referinţă în publicaţiile din 1931 şi 1933 este faptul că aceste cărţi au fost publicate original pe cheltuiala mea şi prin urmare era necesară o economie strictă. De fapt, publicarea lor a fost rezultatul unei cooperări generoase şi a ajutorului unor prieteni personali. Aceste publicaţii engleze trebuie dedicate memoriei lor. Iniţiativa publicării originale a fost luată de doamna Elisabeta Skobtstov, care a devenit

ulterior o călugăriţă ortodoxă cunoscută sub numele de Maica Maria. Ea a fost cea care a tipărit manuscrisele originale şi tot ea a fost cea care a convins pe Domnul Iliia Fondaminski, la acel moment unul din editorii reînnoitei reviste ruse, *Sovremennye Zapiski [Annales Contemporaries]*, să-şi asume responsabilitatea financiară. Amândoi prietenii mei au pierit tragic în lagărele de concentrare germane. Ei au fost inspiraţi de convingerea că lucrările în rusă despre Părinţii Răsăriteni erau dorite foarte mult nu numai de studenţii în teologie, ci şi de un cerc mai larg al celor interesaţi de perspectivele şi subiectele Tradiţiei Ortodoxe Răsăritene. Aşteptările lor au fost justificate deplin: volumele în rusă s-au vândut rapid şi au fost apreciate cu căldură de presa întreagă.

Când am început să predau la Institutul din Paris, ca şi profesor de patrologie m-am confruntat cu o problemă metodologică preliminară. Problema scopului şi metodei studiilor patristice au fost aprig dezbătute de specialişti de multă vreme. (Pe această temă a fost publicată o carte excelentă de părintele J. de Ghellinck, S.J., *Patristique et Moyen Age*, Volume II, 1947, pp. 1-180). Tendinţa generală era de a se trata Patrologia ca Istorie a Literaturii Creştine Antice iar cele mai bune manuale moderne de Patrologie din Occident au fost scrise exact în această manieră: Bardenhewer, Cayre, Tixeront şi Quasten, aderenţi ai acestei şcoli de gândire au făcut doar nişte referiri sporadice cu privire la anumite puncte de doctrină. Modul lor de abordare a fost totuşi folositor şi legitim. Oricum, o altă disciplină cognitivă a prins existenţă în ultimul secol, *Dogmengeschichte* sau şcoala istoriei doctrinei. Aici cărturarii nu erau interesaţi atât de mult de scriitori sau gânditori individuali ci de ceea ce ar putea fi numit ca “dialectica internă” a “minţii” creştine şi cu genurile de curente ale gândirii creştine.

În opinia mea aceste două metode abordează acelaşi material şi ar trebui să fie combinate şi corelate. Am încercat să fac tocmai acest lucru odată cu revizuirea materialului pentru publicaţiile în engleză. Am scris ceva

material despre istoria externă şi în special despre sinoadele ecumenice. În esenţă Patrologia trebuie să fie ceva mai mult decât o istorie literară. Trebuie tratată ca o istorie a doctrinei creştine deşi părinţii au fost mai întâi de toate *testes veritatis*, martori ai adevărului, ai credinţei. „Teologia" este mai largă şi mai comprehensivă decât „doctrina." Este un fel de filosofie creştină. Într-adevăr există o analogie evidentă între studiul Patristicii şi studiul Istoriei Filosofiei. Istoricii filosofiei sunt mai întâi de orice interesaţi de gânditorii individuali şi în cele din urmă captivaţi de dialectica ideilor. „Esenţa" filosofiei se demonstrează prin sisteme particulare. Unitatea procesului istoric se asigură din cauza identităţii temelor şi problemelor cărora li se dedică atât filosofii cât şi teologii. Nu pretind că această metodă este originală, deoarece a fost folosită ocazional de alţii. Ceea ce voi face eu este să subliniez caracterul Patrologiei.

Cartea este scrisă cu mulţi anii în urmă. În anumite puncte necesită revizuire şi extensiune. Într-o mare măsură acest lucru a fost deja făcut. Decadele recente au înregistrat un progres rapid al studiilor patristice în mai multe direcţii. Astăzi avem ediţii ale surselor primare mai bune decât le aveam cu patruzeci sau treizeci de ani în urmă. Astăzi avem la dispoziţie noi texte de primă importanţă: de exemplu, Capetele lui Evagrie sau noile Predici ale Sfântului Ioan Gură de Aur. S-au publicat multe studii monografice excelente în ultimii ani. Dar în ciuda acestui progres cred că aceste cărţi, chiar şi fără revizuiri şi adăugiri ar fi fost învechite. Bazate pe un studiu independent al surselor primare, aceste lucrări pot fi de folos atât celor interesaţi cât şi studenţilor.

Georges Florovski Septembrie, 1978

1. **Idealul Ascetic şi Noul Testament**

Reflecţii critice cu privire la teologia Reformei.

Dacă idealul monastic ar fi unirea cu Dumnezeu prin rugăciune, prin smerenie, prin ascultare, printr-o pocăinţă permanentă faţă de păcatele omului atât cele cu voie cât şi cele fără de voie, printr-o renunţare la valorile lumii, prin sărăcie, feciorie, prin iubire faţă de toată omenirea şi faţă de Dumnezeu este totuşi acesta până la urmă un ideal creştin? Pentru unii o astfel de întrebare ar părea străină şi ciudată. Totuşi istoria creştină, cu precădere prin noua atitudine teologică obţinută ca rezultat al Reformei, forţează o astfel de întrebare şi ne obligă la un răspuns serios. Dacă idealul monahal este de a obţine o libertate duhovnicească creativă, dacă idealul monahal şi-a dat seama că libertatea poate fi obţinută numai prin Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Duhul Sfânt şi dacă idealul monahal afirmă că a deveni un rob al lui Dumnezeu este calea ontologică şi existenţială de a deveni liber, calea prin care umanitatea devine deplin umană deoarece existenţa creată a umanităţii este contingentă faţă de Dumnezeu şi este prin sine limitată de ambele margini ale non-existenţei, atunci un astfel de ideal mai este creştin? Este un astfel de ideal biblic – Nou Testamentar? Sau acest ideal monastic este, după cum au pretins oponenţii lui, o distorsiune a creştinismului autentic, o robie la un fel de „lucrare a cuvioşeniei” „călugărească” şi un fel de „maimuţăreală” a idealului însuşi?

Semnificaţia deşertului

Atunci când Domnul nostru şi-a început misiunea, El s-a dus în deşert (pustie) – την έρημον. Domnul nostru avea mai multe posibilităţi dar a făcut o alegere – sau mai bine spus, “a fost mânat de Duhul” în deşert. Evident aceasta nu este o acţiune lipsită de sens, nu este o alegere a unui loc fără semnificaţie. Şi acolo – în deşert – Domnul se angajează într-o luptă duhovnicească, deoarece El a postit “patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi” – νηστεύσας

ήμερας τεσσαράκοντα και νύκτας· τεσσαρακοστά ύστερον έπείνασεν. Evanghelia Sfântului Marcu adaugă că Domnul "a trăit dimpreună cu animalele sălbatice" – και ην μετά των θηρίων. Domnul, Dumnezeul-Om a fost cu adevărat Dumnezeu şi cu adevărat om. Ceea ce aparţine exclusiv lucrării de răscumpărare a Mântuitorului, ceea ce este unic Domnului este faptul că El ne chiamă să-L urmăm – και άκολονθείτω μοι. "A urma" Domnului nu este ceva care implică excluderi, nu înseamnă pur şi simplu a alege şi a urma anumite aspecte psihologice plăcute ale vieţii şi învăţăturii Sale. A urma Lui implică a-L urma deplin. Noi trebuie să-I urmăm Domnului în orice fel posibil. "A merge în deşert" înseamnă "a urma" Mântuitorului. Este interesant faptul că după moartea Sfântului Ioan Botezătorul El se reântoarce în deşert. Există un motiv evident pentru acest lucru. "Şi auzind [de moartea Botezătorului] Iisus s-a depărtat de acolo într-o corabie la un *loc deşert* în singurătate" – άνεχώρησεν εκείθεν εν πλοίω εις *έρημον τόπον* και ιδίαν. Când Sfântul Antonie merge în deşert, el "urmează" exemplul Mântuitorului. Acest lucru nu diminuează deloc lucrarea unică şi mântuitoare a Domnului, nu face din El, Dumnezeul-Omul, un simplu exemplu. Pentru împlinirea lucrării Sale de răscumpărare, care putea fi săvârşită numai de Domnul nostru, El a învăţat şi a dat exemple. Prin "urmarea" Mântuitorului în deşert, Sfântul Antonie a intrat pe un teren deja stabilit şi pecetluit de El ca un loc specific luptelor duhovniceşti. În "deşert" există atât specificitate cât şi "tipologie." În regiunile geografice în care nu există deşerturi sunt locuri similare acestui gen simbolizat de "deşert." Este vorba de acel gen de loc care îi permite inimii umane izolare şi linişte. Este acel tip de loc care pune inima umană într-un stadiu de singurătate, un stadiu al meditaţiei, să se roage, să postească, să reflecteze la existenţa lăuntrică şi la relaţia cu realitatea ultimă – Dumnezeu. Mai mult decât atât este un loc în care realitatea duhovniceacă este intensificată şi simultan un loc în care forţele opuse vieţii duhovniceşti devin mai

dominante. Este un teren pentru o bătălie dar una duhovnicească. Domnul este cel care a stabilit un precedent şi nu Sfântul Antonie. Domnul nostru spune: “cât despre ceea ce este semănat între spini, sunt cei care aud cuvântul, dar grijile acestei lumi şi înşelăciunea bogăţiilor taie cuvântul şi ei devin lipsiţi de roadă” – ό δε εις τας άκανθας σπαρείς, ουτος εστίν ό τον λόγον άκονων, και ή μέριμνα τον αίώνος· και ή απάτη τον πλουτου συμπνίγει τον λόγον, και άκαρπος γίνεται. Deşertul sau un loc similar lui este tocmai acel loc care taie grijile şi preocupările lumii şi înşelăciunii ei, înşelăciunea bogăţiilor acestei lumii. Taie tocmai “acest lumesc” şi tocmai de aceea retragerea în deşert sau în singurătate conţine în sine un motiv puternic pentru a exista şi a intra în căile duhovniceşti ale Bisericii. Nu ca singura cale, nu ca şi o cale pentru toată lumea, dar ca şi una, o cale deplin autentică a vieţii creştine.

Evanghelia Sfântului Matei

În Evanghelia Sfântului Matei (5; 16) este tocmai Domnul cel care foloseşte terminologia de “fapte bune.” “Fie ca lumina voastră să strălucească înaintea oamenilor ca ei să vadă faptele voastre cele bune şi să preamărească pe Tatăl vostru care ste în ceruri” – ύυτως λαμψάτω το φως υμών έμπροσθεν των ανθρώπων, οπως ιδωσιν υμών τα καλά έργα καί δοξάσωσιν τον πατέρα υμών τον εν τοις ουρανοίς. În context aceste “fapte bune” sunt definite în textul precedent al Fericirilor. “Fericiţi cei blânzi că aceia vor moştenii pământul” – μακάριοι οι πραείς, δη αυτοί κληρονομησουσιν την γην. “Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate că aceia se vor sătura” – μακάριοι οι πεινώντες καί διψώντες την δικαιοσυνην, ότι αυτοί χορτασθήσοντα. “Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu” – μακάριοι οι καθαροί τη καρδία, δη αυτοί τον θεον οψονται. Nu este oare o parte integrală a ţelului monahal de a crea blândeţea, de a înfometa şi înseta după dreptate şi a devenii curat cu inima? În

Evaghelia după Matei (5; 19) Domnul exprimă un gând profund şi plin de înţeles – mai mult un fel de ameninţare. “Prin urmare oricine strică una din aceste porunci ale Mele şi îi învaţă pe oameni astfel acela se v-a chema cel mai mic întru împărăţia cerurilor” – ος εάν ουν λύση μίαν των εντολών τούτων των ελαχίστων καί διδάξη ουτως τους άνθρωπους, ελάχιστος κληθήσεται εν τη βασιλεία των ουρανών. Tocmai în acest context Domnul nostru continuă să adâncească înţelesul legii celei vechi cu unul nou, cu o semnificaţie duhovnicească, o interiorizare penetrantă a “legii.” El nu abrogă şi nici nu reduce legea Vechiului Testament ci mai mult o extinde la limitele ei cele mai logice şi mai ontologice, deoarece El conduce înţelesul duhovnicesc al legii în adâncurile existenţei umanităţii. “Aţi auzit că s-a spus celor din vechime… dar Eu vă spun vouă” – ήκούσατε οτι έρρέθη τοις αρχαίοις… εγώ δε λέγω υμιν. Odată cu adâncirea dimesniunii duhovniceşti a legii, rămâne vechiul. Vechiul este baza, dar realitatea sa duhovnicească este dusă spre sursă. “Nu ucide” devine legat evident de “mânie.” “Dar Eu vă spun vouă că oricine este mânios pe fratele său este vrednic de judecată.” – εγώ δε λέγω ύμιν οτι πας ό οργιζόμενος τω άδελφω αυτού ένοχος εσται τη κρίσει. Actul extern nu mai este singurul punct central. Mai mult decât atât sursa, intenţia, motivul este considerat acum ca şi solul din care răsare motivul. Umanitatea trebuie să-şi vegheze, s[protejeze, să controleze şi purifice simţirea lăuntrică sau atitudinea de “mânie” şi făcând aşa să considere mânia ca fiind pe aceiaşi treaptă cu un act criminal sau cu uciderea. Domnul nostru a pătruns întru adâncurile inimii umane şi a ţintit sursa actului extern. “Să nu fi desfrânat. Dar Eu vă spun vouă că tot cel ce priveşte la femeie cu patimă a făcut deja adulter cu ea în inima sa” – ου μοιχεύσεις. εγώ δε λέγω νμίν οτι πας ό βλέπων γυναίκα προς το έπιθυμήσαι αυτήν ήδη έμοίχευσεν αυτήν εν τη καρδία αυτόν. Dintr-o perspectivă duhovnicească persoana care nu acţionează extern dar a primit în sine gândul patimii se face vrednică de păcatul “desfrânării” în acelaşi fel ca şi cea care

îndeplineşte actul în realitate. “A-ţi auzit că s-a zis, iubeşte pe aproapele tău şi urăşte-ţi duşmanul.” Dar Eu vă spun vouă: “iubiţi pe duşmanii voştrii şi rugaţi-vă pentru cei care vă prigonesc ca să puteţi fi fii Tatălui vostru care este în ceruri” – ήκουσατε ότι έρρέθη, αγαπήσεις τον πλησίον σου και μισήσεις τον έχθρόν σον. εγώ δε λέγω υμιν, αγαπάτε τους έχθρόυς υμών και προσευχεσθε υπέρ των διωκόντων υμάς.

Nepotrivirea criticii lui Anders Nygren

Într-adevăr ideea creştină a iubirii este ceva nou. Nu este ceva atât de radical de ciudat încât sufletul uman să nu o poată înţelge. Nu este atât de mult o “transevaluare a tuturor valorilor antice,” după cum pretindea Andres Nygren în lungul său studiu *Agape şi Eros* (publicat original în suedeză în 1947 ca şi *Den kristna karlekstanken genom tiderna*, *Eros och Agape*; apoi republicat în două volume în 1938 şi 1939; apoi din nou în două volume publicate într-o singură ediţie Harper & Row în 1969). Deşi există nişte aspecte de adevăr în anumite fraze ale lui Nygren, totuşi premiza sa rămâne incorectă. Nygren merge înapoi la Noul Testament şi la Biserica Primară şi citeşte în ele poziţia de bază a lui Luther în loc să trateze gândirea creştinismului primar prin propriul mediu intelectual. O astfel de tratare a subiectului poartă foarte puţin din creaţia ultimă şi adesea, la fel ca şi în cazul poziţiei sale din *Agape şi Eros,* el distorsionează sursele originale prin presupoziţii care au intrat în istoria gândirii creştine la 1500 de anii după ce Domnul a alterat însăşi natura umanităţii intrând în existenţa ei ca şi Dumnezeu şi Om. Există multe lucruri interesante, perceptive şi adevărate la Luther. Totuşi sunt enorm de multe lucruri care nu vorbesc în limbajul creştinismului primar. În aceasta constă marea diviziune din dialogul ecumenic. Pentru ca dialogul ecumenic să fie rodnic, aceste controverse nu trebuie să fie aduse la tăcere. Ele trebuie aduse în discuţii directe, cu respect şi în deplinătate. Există multe lucruri la Luther de care teologii ortodocşi răsăriteni se pot lega. Monahismul rămâne însă o arie în

care există o profundă lipsă de înţelegere. La început până şi Luther nu a respins monahismul. Reforma lui Luther a fost rezultatul înţelegerii sale a Noului Testament, o înţelegere pe care Luther o numeşte "nouă." Poziţia sa teologică s-a format deja înainte de subiectul indulgenţelor şi de postarea celor *Nouăzecişişase de Teze.* Loial viziunii teologice a lui Luther, Nygren pretinde că are un motiv teologic întemeiat pentru poziţia sa din *Agape şi Eros.* Nygren identifică interpretarea lui *Agape* cu conceptul monoenergist al lui Dumnezeu, un concept al lui Dumnezeu care ar fi corect în şi prin sine deoarece El este sursă a toate. Dar din moment ce ne confruntăm cu taina creaţiei, cu taina "altei" existenţe, acea existenţă creată care include umanitatea, avem de a face cu o situaţie total diferită. Sensul ontologic şi existenţial al fiinţei create a omului constă tocmai în faptul că Dumnezeu putea să nu creeze, că ceea ce a creat a fost un act liber al libertăţii dumnezeieşti. Dar – şi aici apare marea dificultate creată de un creştinism occidental lipsit de echilibru cu privire la doctrina harului şi a libertăţii – prin crearea liberă a omului, Dumnezeu a voit să-i confere acestuia o libertate duhovnicească lăuntrică. Această doctrină nu are nici un fel de poziţie pelagiană sau semi-pelagiană. Echilibrata doctrina sinergistă a Bisericii primare răsăritene, o doctrină neînţeleasă în creştinismul latin în general de la Fericitul Augustin încoace – deşi în Biserica Latină a existat întotdeauna opoziţie împotiva acestui punct de vedere – a înţeles că Dumnezeu iniţiază, acompaniază şi compeletează tot ceea ce se află în procesul mântuirii. Ceea ce este respins întotdeauna – atât spontan cât şi intelectual – este idea unui har irezistibil, idea că omul nu participă la mântuirea sa. Nygren nu identifică nici o participare a omului în mântuirea sa, nici o mişcare a voinţei umane şi a sufletului spre Dumnezeu, ca o distorsiune păgână a lui *Agape,* ca şi *"Eros."* Această atitudine, această perspectivă teologică va fii în esenţă punctul determinant pentru respingerea monahismului şi a altor forme de ascetism şi duhovnicie atât de familiare

Bisericii creştine chiar de la naşterea ei.

Dacă poziţia lui Nygren despre *Agape* este corectă, atunci cuvintele Domnului nostru, citate mai sus nu ar fi avut nici o bază pentru înţelegere în inimile ascultătorilor. Mai mult, Mântuitorul, prin folosirea formulei verbale de Agape – αγαπάτε – foloseşte "vechea" poruncă ca bază pentru una nouă, adică pentru dimensiunea lăuntrică, extensiunea duhovnicească a poruncii lui *agape,* cea a iubirii. Obiecţia lui Nygren este că „Porunca Iubirii" în Vechiul Testament şi este „introdusă în Evanghelii nu ca ceva nou, ci ca un citat a Vechiului Testament." Nygren are dreptate dar şi greşeşte. Are dreptate în sensul că Mântuitorul i-a o referire din Vechiul Testament. Cum altcumva s-ar fi putut adresa El „poporului Său"? Nygren greşeşte însă când pretinde că este un citat din Vechiul Testament, deoarece Domnul nostru foloseşte tot Vechiul Testament ca o bază pe care construieşte. De aici rezultă că fundaţia trebuia să fie solidă deoarece altfel clădirea ar fi putut fi inundată de ape şi învăţătura Sa greşită. Întradevăr, Nygren însuşi pretinde că „ Agape nu ar fi putut fi niciodată *evident prin sine.*" Şi totuşi el scrie „poate fi arătat că motivul lui Agape formează tema principală a unei întregi serii de Prabole." În acest caz, cei care au auzit aceste parabole nu le-ar fi putut înţelege, deoarece este cât se poate de sigur că ei nu ar fi putut să-l înţeleagă pe Agape în specificitatea definită de Nygren şi de aici parabolele – în conformitate cu logica lăuntrică a poziţiei lui Nygren – ar fi fost lipsite de sens contemporanilor Domnului, ascultătorilor Lui.

Este un ideal monahal a fi plin de iubire de şi pentru Dumnezeu. În *Evanghelia Sfântului Matei* (22: 34-40) Mântuitorul este întrebat care este cea mai mare poruncă. „Să-L iubeşti pe Domnul Dumnezeul Tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată mintea ta [înţelegerea]." Aceasta este prima şi cea mai mare poruncă. A doua este ca şi prima, „să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi." În aceste două porunci stă întreaga lege şi toţi profeţii" – αγαπήσεις κύριον τον θεόν σου εν ολη τη καρδία σου και

εν ολη τη ψυχή σον και εν ολη τη διάνοια σον. αυτη εστίν ή μεγάλη και πρώτη εντολή, δευτέρα δε όμοια αύτη, αγαπήσεις τον πλησίον σον ώς σεαντόν. εν ταύταις ταις δυσίν έντολαις ολος ό νόμος κρέμαται και οι προφήται. Idealul monastic şi cel ascetic înseamnă cultivarea iubirii inimii, a sufletului şi a minţii pentru Dumnezeu. Comentariul lui Andres Nygren la acest text din al său *Agape şi Eros* este similar acestei poziţii. „Este de multă vreme recunoscut faptul că ideea de Agape reprezintă o trăsătură distinctă şi originală a creştinismului. Oare în ce constă distincţia şi originalitatea acestei trăsături? La această întrebare s-a răspuns adesea făcându-se precis referire la *Porunca Iubirii.* Porunca dublă, „să-L iubeşti pe Domnul Dumnezeul Tău cu toată inima ta" şi „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" a fost considerată ca fiind punctul de început natural al înţelesului iubirii creştine. Faptul stă astfel că dacă începem cu porunca, cu Agape ca fiind ceva de genul unui impuls, ne blocăm calea spre înţelegerea ideii de Agape... Dacă despre Porunca Iubirii se poate spune că este specific creştină, cum de altfel şi a fost numită, poate fi găsit un motiv, nu în porunca în sine, ci în înţelesul cu totul nou pe care i l-a oferit creştinismul... Dar a ajunge la înţelegerea ideii iubirii creştine făcând o simplă referinţă la Porunca Iubirii este imposibil; a încerca să facem acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât a ne învârtii în cerc. Nu vom putea descoperii niciodată adevărata natură a lui Agape, iubirea în sensul creştin dacă ceea ce ne-ar conduce ar fi doar dubla poruncă... Nu este porunca cea care explică ideea lui Agape, ci introspecţia din concepţia creştină a lui Agape este cea care ne face capabili să cuprindem înţelesul creştin al poruncii. Prin urmare trebuie să găsim un alt punct de început" (pp. 61-63). Pentru cineva care vine dintr-o tradiţie a lui *Sola Scriptura*, într-adevăr această poziţie este ciudată, deoarece esenţa acestei poziţii nu este *Sola Scripura* ci mai precis faptul că Scriptura trebuie să fie interpretată – şi aici interpretarea nu vine din matricea creştinismului primar ci din afară, dintr-o interpretare care

în mare măsură depinde de interpretarea creştinismului care a intrat în istorie aproximativ acum 1500 de ani după ce a început predarea creştină în şcoli. Presupunem că Nygren îi urmează lui Luther. În analiza anumitor interpretări şi în respingerile acestor interpretări ca fiind cele care determină unicitatea iubirii creştine Nygren are parţial dreptate. „De fapt aceasta este rădăcina greşelii tuturor interpretărilor pe care le-am luat în considerare până acum. Nici una nu reuşeşte să realizeze că iubirea creştină se bazează pe o poziţie-bază proprie, pozitivă şi destul de definită. Care este prin urmare această bază? Nygren se apropie de esenţa subiectului dar neglijează importantul aspect al ontologiei umane, o ontologie umană creată de Dumnezeu. „Răspunsul la această întrebare poate fi găsit în text... „Iubeşte-ţi duşmanii." Este adevărat că iubirea faţă de duşmani stă într-o legătură cât se poate de strânsă cu sentimentele noastre naturale imediate şi poate sugera un caracter mai negativ decât cel sugerat mai sus, dar dacă stăm să considerăm motivul care îl sublimează vom vedea că este în întregime pozitiv. Creştinului i se cere să-şi iubească duşmanii nu fiindcă alte învăţături s-ar putea să înveţe să-i urâm, ci fiindcă există o bază şi un motiv pentru o astfel de iubire în faptul concret şi pozitiv al iubirii lui Dumnezeu faţă de oamenii răi. „Căci el face ca soarele să răsară şi peste cei buni şi peste cei răi." Pentru acest motiv ni se spune: „iubiţi pe vrăjmaşii voştri... ca să puteţi fi copiii Tatălui vostru care este în ceruri." Ceea ce descrie Nygren aici este adevărat. Totuşi el neagă semnificaţia ontologiei umane, care constă în faptul că există o valoare duhovnicească întru chiar facerea şi existenţa naturii umane create de Dumnezeu, chiar şi până în natura căzută. Această valoare duhovnicească poate fi găsită în fiecare om oricât de vag o mai putem percepe. Dacă vom începe să ne iubim duşmanii vom începe să percepem că în caracteristicile duşmanului există aspecte care au fost ascunse, care au fost puse sub obroc de orbirea urii noastre. Ni se cere să ne iubim duşmanii nu fiindcă Dumnezeu iubeşte omenirea, nu numai

fiindcă Dumnezeu „face ca soarele să răsară şi peste cei buni şi peste cei răi” ci tocmai pentru faptul că Dumnezeu iubeşte omenirea deoarece există o valoare în omenire. Nygren scrie (p. 79) că „sugestia că omul este prin natura sa cuprins de o astfel de valoare inalienabilă poate crea cu uşurinţă gândul că este tocmai această valoare inestimabilă pe care se centrează iubirea lui Dumnezeu.” Este probabil să greşim când afirmăm că Nygren omite motivul principal că ceea ce este de valoare în om este creat de Dumnezeu, este dat de Dumnezeu. Este mai bine să afirmăm că Nygren respinge acest subiect total şi că el face acest lucru din cauza doctrinei sale teologice despre Dumnezeu şi om. Acest lucru este din nou una dintre acele mari părţi care separă anumite Biserici întru contextul dialogului ecumenic. Există o diferenţă primară şi fundamentală a viziunii despre natura lui Dumnezeu şi a omului. O anumită opinie pretinde că poziţia sa este loială creştinismului apostolic, loială faţă de crezul apostolic şi consistentă cu învăţătura şi viaţa Bisericii primare şi a Bisericii tuturor epocilor. Alte opinii încep doar de la Reformă. Ambele opinii pretind că sunt susţinute de Noul Testament. Scrierile lui Luther despre natura dumnezeiască a iubirii sunt valabile şi interesante având *un accent* penetrant şi sunt pline de acurateţe. Într-adevăr dacă cineva v-a lua în considerare doctrina lui Luther despre iubirea dumnezeiască prin sine, excluzând alte doctrine, în special cele despre natura omului, natura mântuirii, natura îndreptării, doctrina predestinaţiei şi a harului, ne putem întâlnii cu un punct de vedere puţin diferit faţă de cel al creştinismului ortodox antic. Uneori Luther pare că are o anumită înclinaţie mistică. Cunoscuta descriere a lui Luther a iubirii creştine ca şi *"eine quellende Liebe"* [o fântână sau o iubire pururi curgătoare] este prin sine o opinie ortodoxă. Pentru Luther la fel ca şi pentru Părinţii Bisericii această iubire nu are nevoie de nimic, nu este cauzată, nu vine întru existenţă din cauza unui obiect dorit, nu este ridicată de anumite calităţi dorite ale unui obiect. Este natura lui Dumnezeu. În acelaşi timp

este Dumnezeu cel care a creat umanitatea şi de aici iubirea lui Dumnezeu faţă de umanitate, deşi nu are nevoie de nimic şi nu este atrasă de nimic, iubeşte omul în permanenţă nu din cauza unei anumite valori în om deoarece există o valoare în om care este tocmai faptul că omul a fost creat de Dumnezeu. În aceasta constă diferenţa şi într-adevăr există o prea mare diviziune atunci când luăm în considerare punctele de vedere diferite despre alte subiecte care stau într-o legătură strânsă cu natura iubirii dumnezeieşti.

Desăvârşirea, milostenia, rugăciunea, postul şi fecioria.

În literatura monahală şi ascetică încă din primele timpuri creştine cuvântul şi idea de "desăvârşire" stau în contradicţie. Monahul căută desăvârşirea, mohanul vrea să înceapă să se întemeieze pe calea care duce la desăvârşire. Este oare acesta ţelul monahismului? Sunt oare tendinţele ascetice şi monahale din Biserica primară cele care crează idea de desăvârşire, cele care crează idea luptei şi a tânjirii duhovniceşti? Nu sunt călugării ci Domnul nostru Cel care inserează ţelul desăvârşirii întru mecanismul gândirii creştinsimului primar. În Evanghelia Sfântului Matei (5:48) Domnul porunceşte: "Fi-ţi desăvârşi-ţi precum şi Tatăl vostru cel ceresc desăvârşit este" – έσεσθε ουν ύμεις τέλειοι ως ό πατήρ υμών ό ουράνιος τέλειος εστίν.

Viaţa tradiţională ascetică şi monahală a inclus printre activităţile ei milostenia, rugăciunea şi postul. Au fost oare aceste practici impuse unui creştinism autentic de monahism sau au fost oare ele încorporate întru viaţa ascetică şi monahală de creştinismul original? În *Evanghelia Sfântului Matei* Mântuitorul şi Domnul nostru este cel care a fost iniţiatorul milosteniilor, rugăciunii şi postului. Domnul nostru putea destitui aceste obiceiuri foarte uşor. Decât să le destituie, Domnul le curăţă, le conferă statutul adecvat întru viaţa duhovnicească care înseamnă cultivarea lor fără nici o ipocrizie sau făcute cu emfatuare la vederea tuturor, fără să se caute nici o mărire pentru practicarea lor. Ceea ce porunceşte Domnul este o

perspectivă duhovnicească potrivită. “Fi-ţi atenţi să nu faceţi faptele dreptăţii înaintea oamenilor pentru ca şă fi-ţi văzuţi de ei; deoarece atunci vă ve-ţi pierde răsplata de la Tatăl vostru care este în ceruri” – προσέχετε δε την δικαιοσύνην υμών μη ποιειν έμπροσθεν των ανθρώπων προς το θεαθήναι αυτοις: ει δε μήγε, μισθόν ουκ έχετε παρά τω πατρί υμών τω εν τοις ουρανοις(6:1). “Deci când faci milostenie, nu trâmbiţa înaintea ta, cum fac făţarnicii în sinagogi şi pe uliţe, ca să fie slăviţi de oameni; adevărat grăiesc vouă: şi-au luat plata lor. Tu însă când faci milostenie, să nu ştie stânga ta ce face dreapta ta, ca milostenia să fie într-ascuns şi Tatăl tău, Care vede într-ascuns, îţi va răsplăti ţie” – οταν ουν ποιης έλεημοσύνην, μη σαλπίσης έμπροσθεν σον, ώσπερ οι υποκριται ποιουσιν εν ταις σνναγωγαις και εν ταις ρυμαις, οπως δοξασθωσιν υπό των ανθρώπων, αμήν λέγω ύμιν, άπέχουσιν τον μισθόν αυτών, σου δε ποιουντος έλεημοσυνην μη γνώτω ή αριστερά σον τί ποιεί ή δεξιά σου, οπως ή σου ή ελεημοσύνη εν τω κρύπτω, και ό πατήρ σου ό βλέπων εν τω κρυπτω αυτός απόδωσει σοι (6:2-4). Se porunceşte ca rugăciunea să fie făcută similar pentru ai fi asigurată natura duhovnicească. La această conjunctură Domnul îi învaţă pe ucenicii Săi să folosească rugăciunea “Tatăl nostru,”o rugăciue atât de simplă şi totuşi atât de profundă, o rugăciune care conţine întru ea mărirea numelui lui Dumnezeu, o rugăciune care conţine întru sine invocarea împărăţiei lui Dumnezeu, o rugăciune care înştiinţează că voinţa lui Dumnezeu este cea care iniţiază totul şi că fără voinţa lui Dumnezeu omul este pierdut – γενηθήτω το θέλημα σου. Este o rugăciune a smereniei prin faptul că nu cere nimic dincolo de cele de trebuinţă zilnică. Este o rugăciune a solidarităţii umane în iertare, pentru că îi cere lui Dumnezeu să ne ierte numai atunci când îi iertăm pe alţii şi în acest fel se conturează o realitate adâncă a vieţii duhovniceşti, o viaţă care uneşte omul cu Dumnezeu la fel cum omul este unit cu alte persone, cu omenirea, în iertare. Urmează apoi rugăciunea de alungarea a ispitelor şi dacă cineva cade în ispită se

recomandă o rugăciune de izbăvire şi ridicare. O rugăciune atât de simplă dar atât de profundă la nivel cosmic şi personal. Oare este monahismul o distorsiune a creştinismului autentic fiindcă călugării recită *rugăciunea domnească* după învăţătura şi porunca Domnului? Dacă monahii ar fi folosit rugăciunea liberă, spontană atunci ei ar fi putut greşii deoarece nu au "urmat" poruncii Rugăciunii Domneşti. Se poate vedea că lucrurile nu stau aşa. Este atunci monahismul o deviere din cauza folosirii frecvente o *rugăciunii domneşti*? Domnul a fost specific: când vă rugaţi, rugaţi-vă astfel. Acest lucru nu exclude alte rugăciuni dar se cuvine să se confere proeminenţă şi prioritate Rugăciunii Domneşti. Într-adevăr este în întregime străin Domnului nostru să restrângă frecvenţa rugăciunii. "Repetiţiile deşarte" sau mai acurat în greceşte, înterzicerea ca "atunci când vă rugaţi nu spuneţi multe cuvinte la fel ca şi neamurile [păgânii], căci ei cred că în multa lor vorbărie vor fi ascutate" – în esenţă acestea sunt diferite de intenţia Domnului nostru – μη βατταλογήσητε ώσπερ οι εθνικοί, δοκουσιν γαρ οτι εν τη πολυλογίω αυτών είσακουσθήσονται. Domnul nostru spune mai multe lucruri cu privire la acest subiect, din câte reiese un subiect destul de important pentru El. În *Evanghelia Sfântului Matei* (17:21) Domnul ridică subiectul că atunci când El va fi luat ucenicii vor posti – τότε νηστεύσονσιντι. În *Evanghelia Sfântului Matei* ucenicilor li se explică că nu au fost capabili să alunge pe diavol deoarece „acest neam de demoni nu iese decât cu post şi cu rugăciune" – τούτο δε το γένος ουκ εκπορεύεται ει μη εν προσευχή και νηστεία. Este adevărat că acest verset lipseşte în multe din manuscrisele vechi. În orice caz apare în destule manuscrise antice şi mai mult apare în *Evabghelia Sfântului Marcu* (9: 29). Devine evident că Domnul desemnează o anumită eficenţă duhovnicească rugăciunii şi postului.

Fecioria este un ideal monastic şi ascetic. Nu este vorba doar de un celibat extern ci şi de o feciorie lăuntrică a gândurilor. Este deasemenea ceva impus peste un

creştinism original de tipul unei gândiri elenice sau întru depozitul original al creştinismului Biblic şi apostolic? În *Evanghelia Sfântului Matei* (19: 10-12) ucenicii îl întreabă pe Domnul dacă este folositor omului să se căsătorească. “Iar El le-a zis: Nu toţi pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat. Căci sunt fameni care s-au născut aşa din pântece mamei lor; sunt fameni pe care oamneii i-au făcut fameni şi sunt oameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi pentru împărăţia cerurilor. Cine poate înţelege să înţeleagă” – Ου παντες χωρουσιν τον λόγον τούτον, αλλ' οις δεδοται. είσίν γαρ ευνούχοι οιτινες εκ κοιλίας μητρός έγεννήθησαν ούτως, και είσίν ευνούχοι οιτινες εύνουχίσθησαν υπό των ανθρώπων, και είσίν ευνούχοι οιτινες ευνούχισαν εαυτούς δια την βασιλείαν των ουρανών, ό δυνάμενος χωρειν χωρείτω. Idealul monastic şi ascetic „urmează” de la sine învăţăturii Domnului. Original creştinismul nu a impus niciodată celibatul. Este, după cum a afirmat Domnul, doar pentru aceia cărora le-a fost dar, doar pentru cei care pot primii o astfel de cale. A fost o cale autentic creştină de duhovnicie fundamentată de Domnul. În creştinismul primar, nici chiar preoţilor şi episcopilor nu li se impunea să fie celibatari. Era o problemă de alegere. Mai târziu Biserica a considerat înţelept să impună celibatul episcopilor. În creştinismul răsăritean, celibatul nu a fost impus niciodată celui ce doreşte să devină preot. Alegerea de a fi căsătorit sau celibatar trebuia făcută înainte de hirotonie. Dacă cineva era căsătorit înainte de hirotonie, atunci i se cerea să rămână căsătorit, deşi Biserica a fost martoră şi la cazuri de excepţie. Biserica romano catolică, nu şi Biserica ortodoxă, a extins cerinţa celibatului preoţilor şi a avut dificultăţi destul de mari încercând să impună acest lucru pretutindeni pe parcursul veacurilor. Nu se pot impune forme de duhovnicie asupra unei persoane şi a se aştepta un rezultat fructuos. Cuvintele Domnului sunt pline de înţelepciune – numai celor cărora le este dat, celor care pot trăi o astfel de formă de duhovnicie.

Sărăcia şi Smerenia.

Sărăcia nu a fost ţelul ci punctul de început al vieţii monahale şi ascetice în creştinismul primar. A fost oare acest precedent stabilit de Sfântul Antonie, o mişcare nouă şi o mişcare care nu a mai fost niciodată întâlnită întru gândirea creştină? Din nou, Domnul este cel care stabileşte valoarea duhovnicească a sărăciei. În *Evanghelia Sfântului Matei* (19:21) Domnul îi porunceşte omului bogat care pretindea că a păzit toate poruncile: „dacă voieşti să fi desăvârşit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor... şi vino şi-mi urmează mie" – ει θέλεις τέλειος είναι, υπάγε πώλησαν σου τα υπάρχοντα και δός τοις — πτωχοις; και εξεις θησαυρόν εν ούρανοις; καί δευρο ακολουθεί μοι. Nu a fost Sfântul Antonie cel care a stabilit un precedent. Ci mai cu seamă este Sfântul Antonie cel care a auzit cuvântul Domnului şi la dus la îndeplinire, care „a făcut după cuvântul Domnului." Este Hristos, Dumnezeul-om, cel care ne-a poruncit să fim desăvârşiţi (vezi deasemenea şi 5: 48), Cel care a pus înaintea ochilor noştii idealul sărăciei ca şi un punct de început pentru o anumită formă de viaţă duhovnicească. În alt loc din *Evanghelia sfântului Matei* (13: 45) Hristos ridică o problemă similară concluzionând că omul ar vinde tot ca să poată dobândii împărăţia cerurilor. „Asemenea este împărăţia cerurilor cu o comoară ascunsă în ţarină, pe care găsind-o un om, a ascuns-o, şi de bucuria ei se duce şi vinde tot ce are şi cumpără ţarina aceia" – όμοια εστίν ή βασιλεία των ουρανών θησαυρώ κεκρυμμένω εν τω άγρω, υν εύρων άνθρωπος έκρυφεν, και από της χαράς αυτού υπάγει καί πωλεί πάντα όσα έχει καί αγοράζει τον άγρόν εκείνον.

Creştinismul are smerenia la mare cinste. Nu ar fi prin urmare o surpriză faptul că duhovnicia monahală şi ascetică se bazează pe smerenie. În *Evanghlia după Matei* (18:4) Domnul proclamă: „deci cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în împărăţia cerurilor" – όστις ουν ταπεινώσει έαντόν ως το παιδίον τούτο, ούτος εστίν ό μείζων εν τη βασιλεία των ουρανών. În alt loc (23: 12) Domnul spune: „cine se va înălţa pe sine

se va smeri şi cine se va smeri pe sine se va înălţa” – όστις δε υψώσει έαυτόν ταπεινωθήσεται, και όστις ταπεινώσει έαντόν υφωθήσεται. Accentul cade pe smerenie şi ar putea apărea ca fiind evident prin sine. Orişicum, în spatele lui stă realitatea naturii lui Dumnezeu la care nu prea mulţi sunt atenţi. Prin Întrupare sunt evidenţiate două elemente esenţiale ale oricărei duhovnicii – iubirea şi smerenia lui Dumnezeu. Idea că smerenia este înrădăcinată în Dumnezeu poate părea uimitoare. Smerenia lui Dumnezeu nu poate fi considerată, bineînţeles, în aceiaşi lumină ca şi smerenia ascetică sau ca şi orice formă de smerenie omenească. Orişicum, formele umane de smerenie derivă din chiar natura lui Dumnezeu, la fel cum porunca iubirii este înrădăcinată în iubirea lui Dumnezeu faţă de omenire. Dumnezeu este smerit deoarece fiind Dumnezeu El doreşte, El voieşte să fie în comuniune cu tot ceea ce există şi tot ceea ce există îi este inferior lui Dumnezeu. Acest lucru are o semnificaţie teologică enormă deoarece ne descoperă valoarea tuturor lucrurilor create, o valoare voită de Dumnezeu. Se poate trasa o paralelă cu sfinţii care iubeau florile şi animalele. Din această idee, o idee care derivă intrinsec din Întrupare şi kenosis-ul Fiului lui Dumnezeu, se poate vedea în acţiune originea dumnezeiască a învăţăturii lui Hristos despre „alţii.” În chiar inima noţiunii unei duhovnicii verticale se descoperă un interes major pentru alţii. În timp ce unii se suie spre Dumnezeu – pentru Nygren o abominaţie – semenii săi trebuie să fie incluşi în dimensiunea duhovniciei. Prin întrupare toate formele existenţei omeneşti sunt sfinţite. Prin întrupare se fac cunoscute atât iubirea cât şi smerenia lui Dumnezeu. Omul trebuie să-L iubească pe Dumnezeu şi semenii deoarece iubirea conţine o valoare pozitivă absolută, dar o valoare derivată deoarece ea provine din chiar natura lui Dumnezeu. Omul trebuie să experimenteze smerenia, trebuie să ardă de smerenie deoarece smerenia aparţine lui Dumnezeu şi prin urmare valoare ei derivă din Dumnezeu. A devenii plini de iubire şi smerenie lăuntrică pentru Dumnezeu nu este un lucru uşor. Nu se pretinde

doar o simplă încunoştinţare a faptului că Dumnezeu este iubire şi smerenie, că El este Dumnezeiescul ci se cere mai mult curăţirea totală a naturii noastre pentru Dumnezeu. Aceasta este lupta, lupta duhovnicească care trebuie întreţinută şi câştigată pentru a intra şi menţine realitatea iubirii şi umilinţei. Calea monahală şi ascetismul sunt o cale autentică, o cale hotărâtă de Domnul nostru.

Scrierile Sfântului Apostol Pavel şi interpretarea Reformei.

Dintr-un punct de vedere critic scrierile de sau cele atribuite Sfântului Apostol Pavel contribuie enorm la marea diviziune dintre Bisericile Reformei, Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano Catolică. *Epistola către Romani* este una dintre cele mai importante referinţe privitoare la această controversă. Această epistolă şi *Epistola către Galateni* au format baza pe care Luther şi-a dezvoltat doctrina credinţei şi justificării, o doctrină pe care a caracterizat-o în prefaţa la scrierile latine ca şi o *înţelegere total nouă* a Scripturii. Aceste două lucrări continuă să fie referinţa principală pentru teologii contemporani din tradiţia Reformei. Din această nouă înţelegere a Scripturilor s-a ajuns la respingerea monahismului în Reformă. În general nu este o exagerare să pretindem că acest tip de gândire îl consideră pe Sfântul Pavel ca şi singurul care a înţeles mesajul creştin. Mai mult decât atât nu este Sfântul Apostol prin sine sau Sfântul Apostol Pavel din corpusul întreg al lucrărilor, ci mai cu seamă înţelegerea lui Luther privitoare la Sfântul Pavel. Din această perspectivă interpretatorii autentici ai învăţăturii Domnului după cum înţelege Luther sunt Sfântul Apostol Pavel, apoi Marcion, mai apoi Fericitul Augustin şi în cele din urmă Luther. Se ştie că Marcion a fost condamnat de întreaga Biserică primară. Într-adevăr Fericitul Augustin îl anticipează pe Luther în anumite puncte de vedere dar în nici un caz în cazul doctrinei justificării şi în înţelegerea specifică a lui Luther cu privire la credinţă. Este vorba mai mult de doctrina predestinării a fericitului Augustin, de doctrina harului irezistibil şi de

doctrina depravării totale a omului conţinute în această „nouă” – ca să-l citǎm pe Sfântul Vicenţiu al Lerinului – doctrină a păcatului original care l-a influenţat pe Luther, care el însuşi era un monah augustinean.

A urmat în cele din urmă respingerea monahismului din accentuarea mântuirii ca şi un dar liber a lui Dumnezeu. O astfel de concluzie este adevărată în întregime dar înţelegerea ei specifică era în întregime celei a Bisericii primare. Mântuirea ca un dar liber a lui Dumnezeu şi faptul că omul se îndreptează prin credinţă nu a fost niciodată o problemă pentru creştinismul primar. Totuşi, din perspectiva lui Luther şi din accentul pus pe lucrarea oricărui fel de „fapte bune,” în special faptele monahilor în lupta lor ascetică se considera că aceste fapte provin din natura liberă a harului şi darul liber al mântuirii. Dacă cineva era într-adevăr îndreptat prin credinţă, atunci – după cum merge linia gândirii lui Luther – omul nu se îndreaptă prin „fapte.” Pentru Luther „îndreptarea prin credinţă” însemna o îndreptare extrinsecă, o îndreptare independentă total de orice fel de schimbare lăuntrică întru adâncurile vieţii duhovniceşti a unei persoane. Pentru Luther „a fi îndreptat” – δικαιουν – însemna să declari pe cineva drept sau cuvios sau „a face” pe cineva drept sau cuvios – este un fel de apel la o dreptate extrinsecă care în realitate nu este nimic altceva decât o ficţiune duhovnicească. Luther şi-a creat un legalism cu mult mai serios decât legalismul pe care l-a detectat în gândirea romano-catolică a timpului său. Mai mult decât atât, doctrina legalistă a îndreptării extrinseci este serioasă duhovniceşte deoarece este o tranzacţie legală care în realitate nu există şi nici nu va putea exista. Luther gândea că niciunde nu era un accent atât de mare pus pe „fapte” decât în monahism. De aici rezultă că monahismul trebuia respins şi respins a fost. Totuşi, Luther citea mult prea mult în accentul pus de Sfântul Apostol Pavel pe credinţă, pe îndreptarea prin credinţă şi de darul liber al harului mântuirii. Sfântul Pavel se află într-o controversă directă cu iudaismul, în special în

Epistola sa către Romani. Aici este vorba de „faptele legii”, legea aşa cum era ea definită, interpretată şi practicată de iudaismul din timpul Sfântului Pavel. Domnul nostru are aceiaşi reacţie faţă de externalismul şi înţelegerea mecanică a „legii.” Într-adevăr, însăşi textul *Epistolei către Romani* arată în fiecare pasaj că Sfântul Pavel compară legea externă a iudaismului cu noutatea înţelegerii duhovniceşti a legii, cu noutatea descoperirii lui Dumnezeu în Iisus Hristos prin întruparea, moartea şi învierea Domnului nostru. Dumnezeu a devenit Om. Dumnezeu a intrat în istoria umană şi într-adevăr noutatea este radicală. Dar a nu înţelege critica „faptelor” făcută de Sfântului Pavel crezând că Sfântul Pavel vorbeşte de „faptele” poruncite de Domnul mai mult decât despre înţelegerea iudaică a faptelor „legii” este o dovadă de neînţelegere crasă. Este adevărat că Luther a detectat bine atunci când a considerat direcţia specifică pe care a pornit sistemul de merite romano catolic ca şi un punct de referinţă similar cu sistemul legal iudaic. Ca şi rezultat al trecutului lui Luther, ca şi rezultat al mediului său teologic, ori de câte ori citea ceva în Sfântul Pavel despre „fapte” el se gândea imediat la propria sa experienţă ca şi monah şi la sistemul de merite şi indulgenţe în care a fost crescut.

Trebuie accentuat cu putere că Luther într-adevăr protestează faţă de un anumit aspect al mântuirii, chiar faţă de sursa şi cauza răscumpărării şi harului. Dar el neglijează o altă parte, aspectul participării omului în darul liber al harului şi iniţiativei dumnezeieşti. Luther se teme de orice reapariţie a sistemului romano catolic al meritelor şi indulgenţelor, el se teme de orice tendinţă care ar putea constitui o atitudine cu adevărat pelagiană, orice tendinţă care ar permite omului să creadă că el – omul – este cauza, sursa sau principalul izvor al mântuirii. Aici Luther nu greşeşte. Distincţia lui Nygren cu privire la Agape-eros este corectă în acest context deoarece orice duhovnicie care omite pe Agape şi se concentrează numai pe Eros, pe motivaţia omului de a dobândi influenţa lui Dumnezeu este fundamental necreştină. *Dar problema nu*

este atât de simplă. Ambele extreme sunt false. Dumnezeu a voit liber o cale sinergistă a răscumpărării în care omul trebuie să participe duhovniceşte. Dumnezeu este actorul, cauza, iniţiatorul, singurul care duce la îndeplinire întreaga activitate de răscumpărare. Omul este cel care trebuie să răspundă duhovniceşte darului liber al harului. În acest răspuns există un loc autentic pentru duhovnicia monahismului şi ascetismului, o duhovnicie care nu are nimic de a face cu „faptele legii" sau cu orice fel de sistem de merite şi indulgenţe.

Romanii.

În *Epistola sa către romani* Sfântul apostol Pavel scrie chiar în introducere (1: 4-5) că prin Iisus Hristos „am primit har şi apostolie pentru ca întru numele Său să fie credinţa adusă spre ascultare la toate neamurile" – δι ου έλάβομεν χάριν και αποστολήν ύπακοήν πίστεως... υπέρ του ονόματος αυτού. Noţiunea de „ascultarea credinţei" are mult înţeles pentru Sfântul Pavel. Este mai mult decât o încunoştinţare sau recunoaştere a credinţei amplasată de oameni întru Dumnezeu. Este o noţiune duhovnicească bogată, una care conţine întru sine o duhovnicie a activităţii din partea omului – aceasta nu în sensul că activitatea va câştiga harul lui Dumnezeu ci fiindcă activitatea duhovnicească este un răspuns dat harului lui Dumnezeu, îndeplinită de harul lui Dumnezeu, cu scopul de a fi plini de harul lui Dumnezeu. Va fi o „faptă" duhovnicească perpetuă, una care nu va putea fi niciodată oprită şi una total străină de „faptele" legii iudaice.

Sfântul Pavel scrie (2:6) că Dumnezeu „va răsplătii fiecăruia după faptele sale" – ος αποδώσει έκάστω κατά τα έργα αυτού. Dacă sfântul Pavel era atât de mult preocupat de cuvântul „fapte,"dacă el se temea că cititorii creştini ai epistolei sale ar fi putut interpreta complet diferit ceea ce intenţiona el, atunci cu siguranţă ar fi putut fi mai precaut. Sfântul apostol Pavel face o distincţie clară între „faptele" legii iudaice şi „faptele" Duhului Sfânt care sunt cerute pentru toţi creştinii. Prin urmare este dificil să facem o confuzie între aceste două perspective şi este semnificativ

faptul că Biserica primară nu le-a confundat niciodată, deoarece ei înţelegeau ceea ce a scris Sfântul Pavel. Dată fiind prezenta situaţie – în ciuda lucidităţii gândirii sfântului Pavel – existau uneori tendinţe de a nu cădea în interpretarea îngustă a lui Luther ci de a cădea spontan într-o interpretare de gen Eros.

„Făcătorii legii" sunt cei care vor fi îndreptaţi **-** οι ποιηται νόμου δικαιωθήσονται (2:13). Noţiunea de „făcători" implică acţiune, activitate. Altundeva în aceiaşi epistolă (5:2) Sfântul Pavel scrie că prin Domnul Iisus Hristos „prin credinţa [în El] avem cale deschisă la harul acesta în care stăm" – την προσαγωγήν έσχήκαμεν (τη πίστει) εις την χάριν ταύτην εν η έστήκαμεν. Înseşi idea de „cale deschisă la har" – προσαγωγήν εις την χάριν – este dinamică şi implică activitate duhovnicească din partea umanităţii.

După lunga proclamaţie a harului lui Dumnezeu, impotenţa „faptelor legii" în comparaţie cu „faptele" noi şi realităţile Duhului, Sfântul Pavel cere sprijinul îndemnurilor duhovniceşti tradiţionale (6:12f). „Aşadar să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneţi poftelor lui; nici mădularele să nu le puneţi în slujba păcatului ca arme ale nedreptăţii" – μη ουν βασιλευέτω ή αμαρτία εν τω θνητω υμών σώματι εις το υπακούειν ταις επιθυμίας αυτού, μηδέ παριστάνετε τα μέλη υμών οπλα αδικίας τη αμαρτία. Îndemnul presupune că omul are un anumit fel de activitate duhovnicească şi control asupra existenţei interne. Folosirea cuvântului de „armă" implică idea de bătaie, de luptă duhovnicească, înseşi natura „ispitirii" monahale. În acelaşi capitol (6:17) Sfântul Pavel scrie: „Mulţumim însă lui Dumnezeu că voi, cei ce aţi fost robi ai păcatului, din inimă aţi ascultat de regula învăţăturii căreia i-aţi fost încredinţaţi" – χαρις δε τω θεώ οτι ήτε δούλοι της αμαρτίας υπηκούσατε δε εκ καρδίας εις ον παρεδόθητε τύπον διδαχής. În al doilea capitol al *Epistolei către Romani* (2:15) Sfântul Pavel scrie despre aspectul universal al „legii" care este „scris în inimile" omenirii, un gând cu implicaţii teologice profunde

– οιτινες ενδείκνυνται το έργον του νόμου γραπτόν εν ταις καρδίαις αυτών. În folosirea imaginii „inimii,” Sfântul Pavel accentuează cel mai adânc aspect al vieţii interioare a omenirii, deoarece astfel era folosirea imaginii „inimii” între evrei. Când scrie că ei au ascultat „din inimă,” Sfântul Pavel atribuie un anume fel de activitate duhovnicească „ascultării” care răsare din „inimă.” Oare au devenit ei ascultători ai acesteia? Ei au devenit ascultători unei forme sau standard de învăţătură sau doctrină predată lor – este vorba întocmai de corpul, trupul învăţăturii creştine primare căreia ei i-au răspuns şi căruia i-au deveni ascultători. Făcând aceasta ei au devenit „robi ai dreptăţii,” dreptatea noii legi, vieţii Duhului – έλευθερωθέντες δε από της αμαρτίας έδουλωθητε τη δικαιοσύνη (6:18). „Fructul” de a devenii „robi ai Domnului” constă exact în sfinţirea care duce la viaţă veşnică – δουλωθέντες δε τω θεώ, έχετε τον καρπόν υμών εις άγιασμόν, το δε τέλος ζωήν αίωνιον (6:22). Este un proces. Este o activitate duhovnicească dinamică din partea omului. Sfântul apostol Pavel devine mai explicit cu privire la distincţia dintre legea veche şi cea nouă (7:6). „Acum n-am desprins de Lege, murindu-i aceleia care ne ţinea robi, ca să slujim întru înnoirea duhului, iar nu întru vechimea literei” – νυνί δε κατηργήθημεν από του νόμου, άποθανόντες εν ω κατειχόμεθα, ώστε δουλεύειν εν καινότητι πνεύματος και ου παλαιότητι γράμματος.

Sfântul Pavel scrie că „de acum suntem fii, suntem şi moştenitori – moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos” (8:17). Acest lucru pune o condiţie, impune o specificitate, deoarece este cel mai important „dacă într-adevăr” – ειπερ. “Dacă într-adevăr pătimim împreună cu El, pentru ca împreună cu El să ne mărim.” Ει δε τέκνα, και κληρονόμοι, κληρονόμοι μεν θεού, συγκληρονόμοι δε Χρίστου, ειπερ συμπάσχομεν ίνα και συνδοξασθώμεν. Mărirea noastră, după Sfântul Pavel depinde de un puternic „dacă” mai precis „dacă ne duce la realitatea duhovnicească a „împreună suferinţei.” Folosirea expresiei „împreună suferinţă” – συμπάσχομεν –

presupune că realitatea ideii "împreună suferinţei" şi ambele presupun o acţiune duhovnicească dinamică sau activitate din partea celui care împreună suferă, deoarece fără acest lucru cuvântul „împreună" nu are nici un sens.

În *Epistola către Romani* (12:1) Sfântul Pavel foloseşte un limbaj care ar fi lipsit de sens dacă omul are fi doar un obiect pasiv în procesul de răscumpărare, dacă îndreptarea prin credinţă era o acţiune care avea loc doar la nivelul dumnezeiesc. „Vă îndemn deci, fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, adică închinarea voastră cea duhovnicească" – παρακαλώ ουν υμάς, αδελφοί, δια των οίκτιρμών τον θεού, παραστήσαι τα σώματα υμών θυσίαν ζώσαν άγιαν ευαρεστον τω θεώ, την λογικήν λατρείαν υμών. Sfântul Pavel îi cere creştinului acest lucru în prezent, o realitate care presupune şi cere activitatea umană. Dar nu numai „în prezent" ci să-şi „prezinte" trupul ca pe o jertfă vie, ca fiind sfânt, ca fiind de primit şi bineplăcut lui Dumnezeu. Acest lucru sfântul apostol Pavel îl consideră ca şi pe o „jertfă bineplăcută" sau ca şi o „închinare duhovnicească." Limbajul şi idea vorbesc despre sine. Folosind acest imperativ, Sfântul Pavel ne porunceşte: „nu vă potriviţi acestui veac, ci schimbaţi-vă prin înnoirea minţii, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu: ce este bun, bineplăcut şi desăvârşit" – και μη συσχηματίζεσθε τω αιώνι τούτω, άλλα μεταμορφουσθε τη ανακοινώσει του νοός, εις το δοκιμάζειν υμάς τι το θέλημα του θεού, το αγαθόν και εύάρεστον και τέλειον. Luate prin ele însele şi scoase din context acest fel de limbaj ar putea fi considerat greşit ca fiind pelagian, deoarece aici este omul cel care îşi transformă mintea, este omul cel căruia i se porunceşte să-şi activeze viaţa duhovnicească. Bineînţeles că o astfel de interpretare este greşită dar descoperă ce poate face omul în faţa totalităţii gândirii teologice a Sfântului Pavel atunci când omul nu înţelege balanţa, dacă omul nu înţelege că viziunea sa este profund sinergistă. Sinergismul nu implică că aceste două energii sunt egale. Sinergismul înseamnă

că există două voinţe – prima, voinţa lui Dumnezeu care precede, acompaniază şi completează tot ceea ce este bun, pozitiv, duhovnicesc şi răscumpărător, voinţă care a dorit ca omul să aibă o voinţă duhovnicească, o participare duhovnicească în procesul de răscumpărare; cealaltă este voinţa omului care trebuie să răspundă, coopereze, să „sufere împreună." În 12:9 Sfântul Pavel ne sfătuieşte să ne „alipim de bine" – κολλώμενοι τω άγαθω – şi în 12:12 ne îndeamnă "să fim stăruitori în rugăciune" – τη προσευχη προσκαρτερουντες. O astfel de poziţie nu exclude duhovnicia ascetică şi pe cea monahală ci din contră o implică.

I şi II Corinteni.

Celibatul este o parte a vieţii monastice şi îşi are sursele în învăţăturile Noului Testament. În I Corinteni 7: 1-11 Sfântul Pavel încurajează căsătoria şi celibatul – ambele sunt forme ale duhovniciei creştine. În celelalte epistole Sfântul Pavel are multe de spus despre căsătorie. Ceea ce vrea el să spună este că celibatul este o formă de duhovnicie pentru unii şi prin urmare nu poate fi exclus din duhovnicia Bisericii. În versetul 7 Sfântul Pavel scrie că i-ar place ca fim să fie precum este el – θέλω δε πάντας ανθρώπους ειναι ώς και έμαντόν. Dar îşi dă seama că fiecare persoană are propriul dar de la Dumnezeu – αλλά έκαστος ίδιον έχει χάρισμα εκ θεου, ό μεν ουτως, ό δε ούτως. „Celor necăsătoriţi şi văduvelor le spun: bine este pentru ei să rămână ca mine. Dar dacă nu se pot înfrâna, să se căsătorească" – λέγω δε τοις — άγαμοις και ταις χήραις, καλόν αυτοίς εάν μείνωσιν ώς κάγώ, ει δε ουκ έγκρατεύονται, γαμησάτωσαν. În versetele 37-38 Sfântul Pavel sumarizează: „dar cel ce stă neclintit în inima sa şi nu e strâns de vreo nevoie şi are stăpânire peste voinţa lui şi aceasta a hotărât el în inima sa: să-şi ţină fata fecioară, bine va face. Aşadar, cel ce-şi mărită fata, bine face; dar cel ce n-o mărită, mai bine face" — και τούτο κέκρικεν εν τη ιδία καρδία, τηρειν την εαυτόν παρθένον, καλώς ποιήσει, ώστε και ό γαμίζων την εαυτόν παρθένον καλώς ποιεί, και ό μη γαμιζων κρεισσον ποιήσει. Practica

monahală a celibatului nu este exclusă din Noul Testament. Mai mult decât atât este încurajată de Domnul şi Sfântul Pavel – acest lucru fără să ridice nici un fel de probleme faţă de statutului căsătoriei. Această decizie nu poate fi forţată. Trebuie să vină din inimă. Într-adevăr, celibatul nu este un lucru pentru toată lumea.

Comparaţia vieţii duhovniceşti cu o competiţie de întrecere sportivă şi cu cea a unei bătălii apare în tot Noul Testament. Fără să-şi diminueze bazele viziunii sale teologice – că Dumnezeu este cel care iniţiază totul – Sfântul Pavel scrie în I *Corinteni* 9: 24-27 într-o manieră, care luată prin sine ar părea într-adevăr pelagiană, într-adevăr ar părea ca şi cum esenţa mântuirii depinde de un singur om. În contextul total al teologiei sale nu există nici o contradicţie, deoarece există două voinţe în procesul mântuirii – cea dumnezeiască care iniţiază; şi cea umană care răspunde şi este în răspunsul ei activă prin harul prin care a fost primită. „Nu ştiţi că cei ce aleargă în stadion aleargă toţi dar numai unul i-a premiul? Alergaţi aşa ca să-l luaţi. Şi orice luptător de la toate se înfrânează. Ei însă ca să i-a o cunună stricăcioasă; dar noi, una nestricăcioasă. Ei bine eu aşa alerg, nu ca la întâmplare; eu aşa mă lupt cu pumnul, nu ca şi cum aş lovi aer. Ci îmi chinuiesc trupul şi-l supun robiei, de teamă ca nu cumva după ce am fost altora crainic, să devin eu însumi de neluat în seamă.” În acest text ne întâlnim cu o cursă – o competiţie duhovnicească – şi cu premiul; ne întâlnim cu structura gramaticală şi cu o altă structură a gândirii „pentru ca voi să dobândiţi.” Această structură implică contingenţă şi certitudine. Ne întâlnim cu întrecerea ca şi cu o luptă duhovnicească în care înfrânarea este totul” şi prin urmare necesită să fie exercitată. Mai apoi sfântul Pavel descrie propria sa bătălie duhovnicească – îşi chinuie trupul şi îl tratează ca şi pe un sclav şi pentru ce motiv? Pentru ca el să nu fie descalificat şi dezaprobat. Întreg pasajul este extrem de ascetic şi monahal în conţinutul său. În ciuda siguranţei Sfântului Pavel cu privire la realitatea obiectivă a răscumpărării care a venit prin Hristos ca şi un dar

dumnezeiesc, el nu crede că destinul său duhovnicesc merită să fie inclus în răscumpărarea obiectivă care este deja aici decât dacă nu participă la ea – şi până la sfârşitul cursei. În 10:12 el ne avertizează: „prin urmare cel căruia i se pare că stă în picioare să ia seama să nu cadă” — ώστε ό δοκών έστάναι βλεπέτω μη πέση. În 11:28 Sfântul Pavel scrie: „să se cerceteze omul pe sine…” — δοκιμαζέτω δε άνθρωπος έαντόν. În ultimul context „dovedirea” sau „cercetarea de sine” este cel mai serios context deoarece se vorbeşte de ea în legătură cu taina Euharistiei despre care se vorbeşte obiectiv deoarece dacă cineva „mănâncă această pâine” sau „bea din acest pahar” „al Domnului” „cu nevrednicie,” acea persoană „se va face vinovată de trupul şi sângele Domnului” şi „îşi va aduce asupra sa pedeapsă” – pentru acest motiv continuă Sfântul Aspostol Pavel, „unii au slăbit, unii s-au îmbolnăvit şi unii au şi murit.” Centrul atenţiei noastre stă pe cercetarea de sine pentru cei care cred că stau. Din nou acesta este un aspect integral al vieţii ascetice şi a celei monahale; adică o examinare constantă a vieţii duhovniceşti. În II *Corinteni* 13:5, din nou sfântul Pavel accentuează cercetarea de sine: „cercetaţi-vă pe voi înşivă dacă sunteţi în credinţă, puneţi-vă la încercare” — εαυτούς πειράζετε ει έστέ εν τη πίστει, εαυτούς δοκιμάστε.

În I *Corinteni* Sfântul Pavel introduce un semnificativ „dacă” şi „deasemenea.” „Vă aduc însă aminte, fraţilor, de Evanghelia pe care v-am bine vestind-o, pe care a-ţi primit-o, întru care şi staţi cu tărie, prin care sunteţi şi mântuiţi dacă o ţineţi cu tărie aşa cum v-am bine vestit-o eu; dacă nu în zadar a-ţi crezut” — γνωρίζω δε ύμιν, αδελφοί, το εύαγγέλιον ο εύηγγελισάμην ύμιν, ο και παραλάβετε, εν ω και έστήκατε, δι ου και σώζεσθε, τίνι λόγω εύηγγελισάμην ύμιν ει κατέχετε.

În I *Corinteni* 14:15 Sfântul apostol Pavel vorbeşte că se cuvine a ne ruga cu duhul şi cu mintea, un gând care îşi face drumul prin literatura monahală şi prin cea ascetică. Folosirea termenului de minte în rugăciune îşi găseşte cea mai înaltă expresie în folosirea controversată a

„minţii” în gândirea lui Evagrie Ponticul. Textul, chiar şi în contextul general al capitolului este clar. „Atunci ce-am să fac? Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga şi cu mintea; voi cânta cu duhul dar voi cânta şi cu mintea” — προσεύχομαι τω πνεύματι, προσεύχομαι δε και τω νοι, ψάλω τω πνεύματι, ψάλω δε και τω νοι.

Imnul dragostei Sfântului apostol Pavel, imnul lui Agape umple întregimea lui I *Corinteni* 13. În ciuda interpretărilor mai târzii a cuvântului „credinţă” din acest capitol, ceea ce este specific interpretărilor care au intrat în gândirea creştină odată cu Reforma este că nu exista nici o neînţelegere cu privire la acest „imn al dragostei” în Biserica primară – întradevăr în istoria gândirii creştine de până la Reformă era înţeles destul de direct. Doar printr-o metodă exegetică complexă impusă de o înţelegere teologică specifică – şi nouă – acest mare imn al iubirii a fost înţeles prin sensuri diferite distincte ataşate cuvântului „credinţă.” Deşi se poate vorbii cu limbile oamenilor şi a îngerilor, deşi putem avea darul profeţiei, deşi am putea înţelege toate tainele, deşi am avea toată cunoştinţa, deşi am avea credinţă încât „să mutăm şi munţii,” deşi ne-am vinde toate bunurile ca să miluim pe săraci, deşi am da trupul să ne fie ars – deşi am avea toate acestea dar nu avem dragoste suntem „nimic,” suntem „aramă sunătoare” şi „chimval zăngănitor” şi suntem nimic. Sfântul Pavel este destul de explicit cu privire la ce este dragostea. „Iubirea rabdă îndelung; iubirea se dăruie, ea nu invidiază, ea nu se trufeşte, nu se îngâmfă, nu se poartă cu necuviinţă, nu-şi caută pe ale sale, nu se întărâtă, nu ţine minte răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr; pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădejduieşte, pe toate le rabdă. Iubirea nu cade niciodată. Cât despre profeţii: vor pieri; fie ele limbile: vor înceta; fie ea ştiinţa: pieri-va… Iar acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, iubirea; dar cea mai mare dintre ele este iubirea.” Ţelul luptei ascetice şi al celei monahale, ţelul „ispitirilor” este iubirea – a iubii pe Dumnezeu, a iubii umanitatea, a iubii toate lucrurile create, a fi pătrunşi de

iubirea lui Dumnezeu, a participa la iubire care este Dumnezeu şi care curge din Dumnezeu şi de a intra în unire cu Dumnezeu, cu iubirea. Adeseori literatura monahală va vorbii de „dobândirea" acestei iubiri, ca şi cum ar fi lucrarea omului. Acesta nu este contextul total al iubirii din literatura monahală, nici măcar în acele texte în care tot ceea ce există nu este nimic altceva decât o tânjire din partea omului în această „ispitire." Acest limbaj este vorbit deoarece nu se potriveşte cu natura duhovnicească. Acest limbaj este vorbit deoarece merge în paralel cu acea cunoaştere asumată – că Dumnezeu este sursa a tot ceea ce există. Şi totuşi Sfântul Apostol Pavel foloseşte un limbaj care vine direct din afirmaţiile monahale. Este adevărat că ambele sunt scoase afară din contextul lor total, dar este adevărat că ambele limbaje sunt folosite – limbajul care se referă la Dumnezeu ca şi sursa, ca şi iniţiatorul, ca şi harul lui Dumnezeu, darul oricărei duhovnicii; şi limbajul care se concentrează pe activitatea omului, pe răspunsul omului la lucrarea de răscumpărare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt. Atunci când se foloseşte o anumită linie de gândire, nu se neagă în nici un fel cealaltă linie de gândire. Ci din contră, este tocmai opusul, deoarece literatura ascetică şi monahală vorbeşte doar despre activitatea omului dacă se presupune că Dumnezeu a împlinit activitatea răscumpărătoare prin Domnul, că Dumnezeu lucrează în om prin Duhul Sfânt. Altcumva totul ar fi scris fără nici un sens, temporar şi ultim. Îndemnului Sfântului Apostol Pavel în I *Corinteni* 14:1: „urmaţi iubirea; şi râvniţi la darurile duhovniceşti" este are un răspuns direct în duhovnicia monahală şi cea ascetică — διώκετε την άγάπην, ζηλουτε δε τα πνευματικά.

În II *Corinteni* 2:9 Sfântul Pavel scrie în acelaşi duh ca un stareţ ucenicilor lui: „că de aceia v-am scris, ca să vă încerc şi prin aceasta să cunosc dacă-n toate sunteţi ascultători" — εις τούτο γαρ και έγραφα, ίνα γνω την δοκιμήν υμών, ει εις πάντα υπήκοοι έστε. Ascultarea este o temă importantă şi o realitate în „ispitirea" monahală şi

ascetică, tema ascultării fiind menţionată adesea pe tot parcursul Noului Testament.

Literatura monahală şi cea ascetică vor folosii adesea termenii de „mireasmă” şi „aromă” şi din nou sursa este Noul Testament. În II *Corinteni* 2: 14-15 Sfântul Pavel scrie: „descoperindu-şi prin noi în tot locul mireasma cunoştinţei Sale! Pentru că noi Îi suntem lui Dumnezeu bună mireasmă (aromă) între cei care se mântuiesc şi între cei care pier; unora adică, mireasmă a morţii spre moarte; iar altora, mireasmă a vieţii spre viaţă.”

În II *Corinteni* 3: 18 sfântul Pavel foloseşte expresia care este adesea găsită în literatura ascetică – „din slavă în slavă.” „Iar noi toţi, cei cu faţa descoperită privim ca-n oglindă slava Domnului, întru aceiaşi icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului.” Structura verbală greacă de pe tot parcursul Vechiului Testament nu poate fi accentuată îndeajuns, deoarece exprimă o activitate dinamică care poate fi găsită arareori în alte limbi şi traduceri. În acest text accentul cade pe procesul „prin care suntem schimbaţi” şi suntem mântuiţi. Pretutindeni accentul cade pe faptul că „suntem în procesul mântuirii” – decât pe „suntem schimbaţi” şi „suntem mântuiţi.” Atunci când centrul obiectiv al naturii mântuirii este direcţia atenţiei noastre, atunci structura verbală grecească foloseşte „suntem mântuiţi.” Atunci când procesul este centrul, dinamismul este exprimat de structura verbală a lui „suntem în procesul mântuirii.” În acest text este semnificativ că natura obiectivă este exprimată de „ceea ce a fost dezvelit,” timp în care procesul participării noastre continue este procesul duhovnicesc al mântuirii exprimat de faptul că „ne aflăm în procesul mântuirii.” Aici se exprimă dinamismul sinergiei.

În II *Corinteni* 4: 16 sfântul Pavel accentuează din nou dinamismul şi procesul realităţii duhovniceşti din om. „Viaţa noastră zilnică este reînnoită în fiecare zi” — ό ἔσω ημών άνακαινουται ήμερα και ήμερα. Viaţa monahală încearcă să răspundă unui astfel de text prin orânduirea zilnică a rugăciunii, meditaţiei, examinării de sine şi a

cultului – pentru a încerca precis să „reînnoiască” zilnic viaţa „noastră lăuntrică” şi duhovnicească. În 10:15 aspectul dinamic al creşterii este accentuat atunci când stă în legătură cu „credinţa” şi „rânduiala.” „Avem nădejde că odată cu creşterea întru voi a credinţei voastre, cu prisosinţă, vom creşte după dreptarul nostru” — ελπίδα δε έχοντες αυξανομένης της πίστεως υμών εν ύμιν μεγαλυνθηναι κατά τον κανόνα ημών εις περισσείαν. În 4:12 Sfântul Pavel plasează din nou adâncurile lăuntrice ale vieţii duhovniceşti a omului în „inimă,” monahismul estic va dezvolta acest lucru în viaţa de rugăciune — εν καρδία.

Tot capitolul cinci de la II *Corinteni* există un text excepţional de important. Aici, ca şi în alte locuri, Sfântul Pavel foloseşte limbajul care, folosit de alţii, deranjează pe mulţii din cărturarii ce lucrează din perspectiva Reformei – el foloseşte noţiunea de „a plăcea lui Dumnezeu,” ceva pe care anumiţi cărturari o găsesc ca fiind indicativul lui „a câştiga” favoarea lui Dumnezeu. Atunci când sfântul Pavel foloseşte un astfel de limbaj îl trece sub tăcere, îl consideră ca fiind lipsit de orice obiecţie – deoarece sfântul Pavel şi-a stabilit poziţia sa că Dumnezeu este sursa a tot ceea ce există. Literatura monahală şi cea ascetică presupune că Dumnezeu iniţiază şi este sursa a tot ceea ce există. Stă în natura vieţii duhovniceşti zilnice a monahismului şi în duhovnicia ascetică să se concentreze asupra activităţii omului. Este vorba de concentrare şi nu de o poziţie teologică. „Prin urmare suntem ambiţioşi [să facem din acesta ţelul nostru], fie că suntem acasă sau fie că suntem departe, adică să fim bineplăcuţi lui. Deoarece este necesar ca toţi să ne înfăţişăm în faţa judecăţii lui Hristos cu scopul ca fiecare din noi să primească ceva bun sau ceva rău după ceea ce a lucrat fiecare în trupul său. Ştiind, prin urmare, frica Domnului îi putem convinge pe oameni. În II *Corinteni* 11:15 sfântul Pavel scrie că sfârşitul fiecăruia va fi în conformitate cu faptele sale” — ων το τέλος έσται κατά τα έργα αυτών. Acest loc nu este singurul în care Noul Testament foloseşte cuvântul

„practică," un cuvânt care a devenit sistematizat în monahism. După o expunere profundă a iniţiativei lui Dumnezeu din lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos (5: 15-20), în care sfântul Pavel scrie că „toate lucrurile sunt de la Dumnezeu, care, ne-a împăcat pe noi cu Sine prin Hristos" — τα δε πάντα εκ του θεον τον καταλλάξαντος ημάς έαυτω δια Χριστον, Sfântul Pavel scrie în versetul 21: „împăcaţi-vă cu Dumnezeu" — καταλλάγητε τω θεώ. Mai mult decât atât el nu foloseşte doar forma imperativă ci precede această afirmaţie cu „vă implorăm din partea lui Hristos" — δεόμεθα υπέρ Χρίστου. Limbajul său devine lipsit de sens dacă nu se i-a în considerare activitatea duhovnicească din partea omului. Şi cea ce este mult mai interesant este faptul că Sfântul Apostol Pavel foloseşte o structură ce stă în legătură cu „dreptatea lui Dumnezeu, deoarece el scrie că lucrarea de răscumpărare a lui Hristos a fost împlinită „pentru ca întru El să devenim noi dreptate a lui Dumnezeu" — ίνα ημείς γενώμεθα δικαιοσύνη θεου εν αντω. Aici semnificaţia cade pe „am putea devenii" decât „suntem deja" sau „am devenit deja." Implicit este vorba de un dinamism sinergetic. Acest lucru este accentuat deplin în 6:1: „fiind dar împreună lucrători cu El , vă îndemn ca harul lui Dumnezeu să nu-l primiţi în zadar" — συνεργονντες δε και παρακαλουμεν μη είς κενόν την χάριν του θεου δέξασθαι υμάς. Apoi sfântul Pavel citează din Isaia 48:8 în care se spune că Dumnezeu „aude" şi „ajută" — έπήκουσά σου και... έβοήθησά σοι.

În II *Corinteni* 6: 4-10 Sfântul Pavel scrie ce ar putea fi un ghid pentru viaţa duhovnicească monahală. „Dimpotrivă, întru toate înfăţişându-ne pe noi înşine ca slujitori ai lui Dumnezeu: în multă răbdare, în necazuri, în nevoi, în strâmtorări, în bătăi, în temniţe, în tulburări, în osteneli, în privegheri, în posturi, în curăţie, în cunoştinţă, în îndelungă-răbdare, în bunătate, în Duhul Sfânt, în iubire nefăţarnică, în cuvântul adevărului, în puterea lui Dumnezeu; prin armele dreptăţii cele de-a dreapta şi cele de-a stânga, prin slavă şi necinste, prin defăimare şi laudă; ca nişte amăgitori şi totuşi ca nişte iubitori de adevăr... ca

nişte muribunzi şi iată că trăim... ca nişte pedepsiţi dar pururea bucurându-ne; ca nişte săraci, dar pe toţi îmbogăţindu-i; ca unii care nu au nimic dar pe toate le stăpânesc." Privegherile, postirile, curăţia, gnoza sau cunoaşterea – toate sunt reflectate în viaţa monahală şi ascetică. Mai mult decât atât, Sfântul Pavel foloseşte din nou imaginea luptei şi se referă la „armele dreptăţii." Limbajul folosit de sfântul Pavel în acest pasaj poate avea semnificaţie dacă omul participă sinergetic în procesul de răscumpărare. Dacă doctrina „îndreptării" în gândirea sfântului Pavel are doar un sens unic – care este, „îndreptarea lui Dumnezeu," care bineînţeles este sursa oricărei dreptăţi – atunci de ce este plasată discuţia despre „armele dreptăţii" în mâna dreaptă şi în cea stângă a omului? Dacă omul este singur „socotit îndreptat" de „notoriul sacrificiu" al Domnului nostru Iisus Hristos, de ce este necesar să vorbim de „armele dreptăţii," decât dacă este vorba de un al doilea aspect al procesului de răscumpărare care include ontologic participarea duhovnicească a omului? În II Corinteni 10: 3-6 Sfântul Pavel continuă cu referinţa la „luptă" şi din nou accentuează „ascultarea." „Pentru că, deşi umblăm în trup, nu ne luptăm trupeşte – de vreme ce armele luptei noastre nu sunt trupeşti, ci lui Dumnezeu puternice spre surparea întăriturilor. Noi surpăm socotinţele minţii şi toată trufia care se ridică împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu şi tot gândul îl robim spre supunerea faţă de Hristos." În II *Corinteni* 7:1 Sfântul Pavel vorbeşte despre curăţire, despre „desăvârşirea sfinţeniei" şi despre „frica de Dumnezeu." După ce face referire la noi că avem deja „aceste făgăduinţe," el îndeamnă: „să ne curăţim pe noi înşine de toată întinarea trupului şi a duhului, desăvârşind sfinţenia în frica lui Dumnezeu" — καθαρίσωμεν εαυτούς από παντός μολυσμου σαρκός και πνεύματος, έπιτελουντες άγιωσύνην εν φόβω θεού. Acest îndemn este exact ceea ce încearcă să implementeze viaţa ascetică şi cea monahală. În II *Corinteni* 13:9 Sfântul Pavel scrie: „aceasta o şi cerem în rugăciune: desăvârşirea voastră" —

τούτο και εύχόμεθα, την υμών κατάρτισιν. Pentru ca cineva să fie desăvârşit el trebuie să fi trecut prin mai multe nivele mai înainte. Textul aduce mărturie naturii dinamice a credinţei, a vieţii duhovniceşti în Hristos, a ridicării şi a căderii şi în cele din urmă a desăvârşirii.

În II *Corinteni* 7:10 Sfântul Pavel vorbeşte în nişte termenii destul de similari cu cei pe care îi găsim în literatura ascetică, deoarece vorbeşte de „întristarea" care lucrează „pocăinţă" şi care duce la „mântuire." „Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăinţă spre mântuire, fără părere de rău" — ή γαρ κατά θεόν λύπη μετάνοιαν εις σωτηρίαν άμεταμέλητον εργάζεται. Sfântul Pavel îi opune acestei „întristări dumnezeieşti" „întristarea lumii care aduce moarte" — ή δε τον κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται. Tema „întristării" şi a „plângerii faţă de păcatul cuiva – adică „întristarea cea după Dumnezeu" sau „întristarea dumnezeiască" – este o constantă în viaţa duhovnicească monahală. Sfântul Pavel încheie textul II Corinteni cum se cuvine cu un îndemn final. „Desăvârşişi-vă, mângâiaţi-vă, fiţi uniţi în cuget, trăiţi în pace şi Dumnezeul iubirii şi al păcii va fi cu voi" — καταρτιζεσθε, παρακαλείσθε, το αυτό φρονείτε, ειρηνεύετε, και ό θεός της αγάπης και ειρήνης έσται μεθ' υμών. Aici din nou accentul cade pe „desăvârşire." Această secvenţă de limbaj a sfântului Pavel – dacă este luată în şi prin sine – dacă este scoasă din context şi luată prin sine – ar putea fi uşor interpretată ca şi când omul ar fi cauza acţiunii lui Dumnezeu. Dumnezeu „va fi cu voi," dacă dobândiţi pacea – c-am aşa ar putea fi interpretat acest text dacă nu am avea corpul lucrărilor sfântului Pavel la îndemână. Ceea ce s-a întâmplat gândirii sfântului Pavel este de obicei ceea ce se întâmplă gândirii exprimate în literatura monahală şi în cea ascetică.

Galatenii.

Dimpreună cu *Epistola către Romani*, *Epistola către Galateni* a Sfântul Pavel este o altă lucrare din corpusul cel mai adesea citat de Reforma calvină, luterană şi de acei teologi care au urmat aceste tradiţii teologice. Ele sunt

deasemenea cele două lucrări cel mai adesea citate de Fericitul Augustin pentru a-şi întemeia doctrina predestinării şi a harului irezistibil. În *Galateni* ne întâlnim cu aceiaşi problemă – adică, ezită un al doilea rând de gândire care prin sine poate fi interpretat într-un sens pelagian. Problema care se ridică aici este că ambele aceste forme sunt bineînţeles direcţionate într-un singur sens, adică gândul sfântului Pavel este mult mai bogat decât permite orice interpretare îngustă, mult mai realist în ceea ce priveşte atât slava lui Dumnezeu cât şi tragedia omului în experienţa răului, a corupţiei şi a morţii. Sfântul Pavel nu numai că laudă slava lui Dumnezeu, puterea şi iniţiativa harului, ci deasemenea şi bucuria unei răscumpărări obiective la care trebuie să participe fiecare persoană pentru ca răscumpărarea omului să fie deplină.

În primul capitol al *Galatenilor* în versetul 10 Sfântul Pavel foloseşte un limbaj care implică căutarea bunăvoinţei lui Dumnezeu. „oare caut eu acum să câştig bunăvoinţa oamenilor sau pe a lui Dumnezeu?" — αρτι γαρ ανθρώπους πείθω ή τον θεόν; ή ζητώ άνθρωποις άρέσκειν? La un anumit moment, în *Galateni* 4:9, Sfântul Pavel se află pe sine căzând în mult prea înţeleasa folosire a limbajului uman: „dar acum cunoscându-l pe Dumnezeu sau mai bine după ce a-ţi fost cunoscuţi de Dumnezeu" — νυν δε γνόντες θεόν, μάλλον δε γνωσθεντες υπό θεού. Avem de a face cu o neclaritate în exprimare chiar şi la Sfântul Apostol Pavel.

Al doilea capitol al *Galatenilor* ne oferă o iluminare a subiectului controversial central din teologia Sfântului Pavel. În acest context Sfântul Pavel se adresează ipocriziei comportamentului Sfântului Petru în Antiohia, deoarece Sfântul Petru a mâncat cu popoarele necreştine înainte ca cei din grupul „circumscrişilor" să sosească din Ierusalim. În acel moment Sfântul Petru s-a retras dintre necreştini „temându-se de cei circumscrişi" — φοβούμενος τους έκπεριτομής. Sfântul Pavel îl provoacă pe Sfântul Petru faţă către faţă. Din nou, toată controversa este în legătură cu diferenţa dintre „faptele legii" şi „faptele

duhului," între legea iudaică şi legile duhovniceşti ale lui Hristos ca şi rezultat direct al lucrării de răscumpărare dumnezeieşti. Prin urmare în acest context Sfântul Pavel aduce în discuţie doctrina justificării. În *Galateni* 2:16 Sfântul Pavel scrie: „ştiind însă că omul nu se îndreptăţeşte din faptele Legii, ci numai prin credinţa în Iisus Hristos am crezut şi noi în Hristos Iisus pentru ca prin credinţa în Hristos să ne îndreptăţim, iar nu din faptele legii; căci din faptele legii nimeni nu se va îndreptăţii" — είδότες δε οτι ου δικαιούται άνθρωπος έξ έργων νόμου εάν μη δια πίστεως Χριστου Ιησού, και ημείς εις Χριστόν Ιήσουν έπιστεύσαμεν, ίνα δικαιωθωμεν εκ πίστεως Χρίστου και ουκ έξ έργων νόμου, οτι έξ εργων νόμου ου δικαιωθήσεται πάσα σάρξ. În construcţia grecească folosită de Sfântul Pavel mai există încă un dinamism, deoarece „noi am crezut pentru a fii îndreptăţiţi şi am crezut din credinţă." Această ultimă expresie conţine lărgime, o expansiune a vieţii duhovniceşti născută din credinţă. Este o expresie bogată iar dinamismul şi plinătatea ei nu trebuie să fie diminuate de o interpretare reducţionistă. Folosirea lui „pentru ca" are implicaţii teleologice, la fel cum are şi construcţia „pentru ca să fim îndreptăţiţi." Sfântul Pavel putea scrie că tocmai pentru faptul că am crezut de aceea suntem îndreptăţiţi. Dar nu este acest lucru este ceea ce a scris el. Realitatea obiectivă a răscumpărării, realitatea obiectivă a omenirii îndreptăţite de Hristos este o altă dimensiune, o dimensiune care cere şi se adresează întregii compoziţii a omului. Realitatea subiectivă a fiecărei persoane care participă în această lucrare de răscumpărare a îndreptăţirii deja împlinite, de a fi „drepţi" în faţa lui Dumnezeu este o altă dimensiune, o dimensiune care se adresează întregii compoziţii duhovniceşti a omului. Pentru a sprijinii acest lucru în chiar următorul verset Sfântul Pavel scrie că suntem „în căutarea de a ne îndreptăţii în Hristos" — ει δε ζητουντες δικαιωθηναι εν Χριστώ. În 5:5 el scrie „pentru că noi în Duhul aşteptăm cu nerăbdare nădejdea îndreptăţirii" " — ημείς γαρ πνεύματι εκ πίστεως

ελπίδα δικαιοσύνης άπεκδεχόμεθα. Care este sensul ontologic al „nădejdii îndreptăţirii” dacă „îndreptăţirea” ne este implementată asemenea unei tranzacţii legale şi dacă este „îndreptarea pasivă a lui Dumnezeu cea care ne „îndreptează” pe noi? Nu, viziunea Sfântului Apostol Pavel este mult mai profundă. „Nădejdea îndreptării” este exact acea nădejde de a ne împărtăşii de acea „îndreptăţire obiectivă” a lui Dumnezeu care acum este oferită liber de Dumnezeu în şi prin Hristos. Noi „nădăjduim” că există „muncă” etern pentru noi pentru a lua şi participa în acea îndreptare etern. Dumnezeu creează din libertate. Dumnezeu l-a creat pe om cu imaginea libertăţii Sale. Hristos acceptă crucea în libertate. Libertatea este temelia creaţiei şi a răscumpărării. Libertatea omului, orişicum deja slăbită, poate fi încă inspirată de darul liber al harului. În această libertate omul trebuie, după cum scrie Sfântul Pavel în Epistola sa către Filipeni 2:12, „să-şi lucreze propria-i mântuire cu frică şi cu cutremur” — μετά φόβου και τρόμου την εαυτών σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Nu poate fi negat că duhovnicia monahală şi cea ascetică nu au luat acest lucru în serios. În *Galateni* 5:1 Sfântul Pavel scrie că „Hristos ne-a eliberat pentru a fi liberi. Prin urmare în aceasta suntem întemeiaţi” — τη ελευθερία ημάς Χριστός ήλευθέρωσεν.

Semnificaţia teologică totală a tot ceea ce a avut loc prin venirea lui Hristos, în întruparea Dumnezeului-om, în viaţa sa, în învăţăturile Sale, întemeierea Bisericii sale şi a vieţii mistice şi sacramentale a Bisericii, Înălţarea Sa, trimiterea Duhului Sfânt precum şi a doua venire a Sa şi Judecata de Apoi – toate acestea au schimbat radical „lucrările legii” vechi, acest înţeles fiind clar Bisericii primare. Este adevărat că ceea ce spune Sfântul Pavel despre „faptele legii” poate fi pus în practică de orice formă de creştinism care deviază de la precizia balanţei, care deviază de la „lucrările autentice ale Duhului,” înlocuindu-le printr-o atitudine mecanică şi mecanistă. În *Galateni* 3:27 Sfântul Pavel leagă imediat „îndreptăţirea prin credinţă” de taina mistică a botezului. „Fiindcă toţi

sunteţi fi ai lui Dumnezeu prin credinţa în Iisus Hristos. Căci câţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" — παντες γαρ υιοί θεού έστε δια της πίστεως εν Χριστώ Ιησού — όσοι γαρ εις Χριστόν έβαπτίσθητε, Χριστόν ένεδυσασθε. Întru acest context care este oare distincţia între „îndreptăţirea prin credinţă" şi cea „prin fapte" fiind „botezaţi întru Hristos" şi de aici „îmbrăcaţi întru Hristos"?

Sfântul Pavel se adresează creştinilor, celor care au fost botezaţi, celor care au acceptat credinţa. În ciuda limbajului său despre „îndreptăţirea prin credinţă," despre „îmbrăcarea în Hristos" prin botez, despre aspectul obiectiv al răscumpărării care a fost deja împlinit, Sfântul Pavel încă poate scrie în *Galateni* 4:19 „O, copii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip în voi" — ώδίνω μέχρις ου μορφωθη Χριστός εν υμιν. Ce poate semnifica acest lucru cu excepţia faptului că procesul răscumpărării pentru om este o luptă, o luptă a ridicării şi a căderii, un dinamism duhovnicesc continuu? În 5:7 el scrie că „ei aleargă bine" şi întreabă „cine le-a sleit avântul?" — έτρεχετε καλώς, τις υμάς ένέκοψεν, invocând din nou imaginea unei întreceri sportive.

În *Galateni* 5:14 Sfântul Pavel repetă porunca iubirii lui Hristos, un gând care nu este străin Sfântului Pavel în special atunci când luăm în considerare al său „Imn al iubirii [Agape] în I Corinteni 13. „Deoarece legea întreagă poate fi cuprinsă într-o poruncă: „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" — ό γαρ πας νόμος εν ένί λόγω πεπλήρωται, εν τω αγαπήσεις τον πλησίον σον ώς σεαντόν. Apoi el distinge „faptele cărnii" de „faptele Duhului," legând-o explicit pe aceasta din urmă de legea veche. Apoi el ne îndeamnă şi ne porunceşte să trăim realismul vieţii duhovniceşti (5:25). „Dacă trăim cu Duhul cu Duhul să şi umblăm" — ει ζώμεν πνεύματι, πνεύματη και στοιχώμεν. Care este sensul unui astfel de îndemn? Are un înţeles bazat pe realism numai dacă „trăirea în Duhul" se referă la întregimea lucrării obiective a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos de acum deja împlinită şi deja disponibilă

omenirii, o răscumpărare care îi înconjoară de viaţa Bisericii în care trăiesc dar o răscumpărare în care ei trebuie să participe activ, în care trebuie să „umble” dacă vor să obţină şi să dobândească lucrarea finală a răscumpărării, unirea omului şi a lui Dumnezeu în iubire, în bunătate şi adevăr. „Calea este o expresie evidentă a activităţii, o mişcare în spre un ţel. În *Galateni* 6:2 Sfântul Pavel leagă porunca iubirii şi „umblarea” în Duhul de „legea lui Hristos.” „Şi astfel ve-ţi împlinii legea lui Hristos” – real ούτως αναπληρώσετε τον νόμον του Χριστου. Limbajul de „lege a lui Hristos” şi „împlinirea legii este semnificativ din punct de vedere teologic, deoarece „legea lui Hristos” se referă la tot ceea ce este comunicat de Biserică prin Hristos. Gândul de concluzie în *Galateni* este: „Pace şi milostivire asupra multora dintre aceia care vor urma această rânduială” — και οσοι τω κανόνι τούτω στοιχήσουσιν, ειρήνη έπ' αυτούς και έλεος. „Noua creaţie” despre care vorbeşte Sfântul Pavel este atât o realitate deja împlinită şi pentru noi ca indivizi cu libertate duhovnicească, „noua creaţie” — καινή κτίσις — este o realitate care trebuie să fie “formată,” o realitate care poate apare doar printr-un proces, atunci când realitatea subiectivă a fiecărei persoane este formată printr-o realitate obiectivă a unei “noi creaţii” formate de Domnul nostru Iisus Hristos.

Efesenii.

În Efeseni 1:14 Sfântul Pavel foloseşte un limbaj extrem de interesant în legătură cu „mântuirea” noastră în Hristos „în care am crezut şi prin urmare suntem pecetluiţi cu Duhul Sfânt” „care este arvuna moştenirii noastre – în vederea răscumpărării celor dobândiţi” — ός εστίν άρραβών της κληρονομιάς ημών, εις άπολυτρωσιν της περιποιήσεως. Înţelesul este cât se poate de clar aici: pecetea Duhului Sfânt este „moştenirea” în spre moştenirea a ceea ce luăm atunci când o dobândim. Este un text dinamic. Posesia unei astfel de moşteniri ne cere să umblăm în „fapte bune,” un lucru care devine destul de clar în *Efeseni* 2:10: „Fiindcă a Lui făptură suntem, ziditi

în Hristos Iisus spre fapte bune pe care Dumnezeu mai înainte le-a gătit pentru ca noi să umblăm întru ele” — αυτού γαρ έσμεν ποίημα, κτισθέντες εν Χριστώ Ιησου έπη έργοις αγαθοίς, οις προητοίμασεν ό Θεος ίνα εν αυτοίς περιπατήσωμεν. În *Efeseni* 6:11 Sfântul Pavel foloseşte din nou imaginea bătăliei şi ne cheamă să ne putem pe noi „întreaga armură a lui Dumnezeu” — ένδύσασθε την πανοπλίαν του θεου. „Plimbarea” este evocată din nou în 5:8 şi în 5:15. „Umblaţi ca şi fii ai luminii” — ως τέκνα φωτός περιπατείτε. „Prin urmare, luaţi bine seama cum umblaţi” — βλέπετε ουν ακριβώς πώς περιπατείτε. În 5:9 el scrie că „roadă luminii este în orice bunătate, dreptate şi adevăr” ” — ό γαρ καρπός του φωτός εν πάση αγαθωσυνη και δικαιοσύνη και άληθεία. Este „mergerea în lumină” care produce „fructul” care este bunătatea deplină, dreptatea şi adevărul şi este descris ca „dovedirea a ceea ce este bineplăcut Domnului” — δοκιμάζοντες τι έστιν ευάρεστον.

În Efeseni 5:14 Sfântul Pavel citează din ceea ce a fost probabil un imn al Bisericii primare, un text care are legătura unui motiv monahal. „Ridică-te cel care dormi” — έγειρε, ό καθεύδων. De ce se cuvine să ne ridicăm? În 5:1 el ne îndeamnă “să fim următorii lui Dumnezeu” — γίνεσθε ουν μιμητοί τον θεον. În 4:23 Sfântul Pavel ne recomandă “să fim înnoiţi în Duhul minţii noastre” — άνανεουσθαι δε τω πνεύματι τον νοός — şi “să ne îmbrăcăm în omul cel nou” — και έδύσασθαι τον καινόν άνθρωπον. În 4:1 ne roagă “să umblăm în vrednicia chemării la care am fost chemaţi” — άξίως περίπατησαι της κλησεως ης έκλήθητε. În 4:15 ne îndeamnă să “creştem întru Hristos” — αύξήσωμεν εις αυτόν τα πάντα. În versetul 6:18 Sfântul Pavel accentuiază importanţa rugăciunii. “În toată vremea rugându-vă întru Duhul prin orice rugăciune şi cerere” — δια πάσης προσευχής και δεησεως, προσευχόμενοι εν παντί καιρώ. Toate acestea sunt aspecte ale vieţii monahale şi a celei ascetice.

Filipenii.

Epistola către Filipeni conţine multe expresii care se

leagă direct de o viaţă duhovnicească activă. În 1:27 el vorbeşte de faptul că trebuie “să ne purtăm” “vrednici de Evanghelie” — μόνον άξέως του ευαγγελίου του Χρίστου πολιτεύεσθε. “Staţi cu tărie într-un singur duh, într-un singur suflet luptându-vă împreună pentru credinţa Evangheliei” — στήκετε εν ένι πνεύματι, μια ψυχή συναθλουντες τη πίστει του ευαγγελίου. Aici avem de a face cu “eforturile” atât de antipatice lui Nygren.

Pentru Sfântul Pavel ni se cere nu numai să credem ci şi să suferim. În *Filipeni* 1:29 el scrie: “ου μόνον το εις αυτόν πιστεύειν, άλλα και το υπέρ αυτού πάσχειν.” Se referă la acest lucru ca şi la o „luptă,” o ispită — αγώνα. În 2: 16 el vorbeşte de posibilitatea de a „lucra şi a ne strădui fără nici un rost” — ότι ουκ εις κενόν έδραμον ουδέ εις κενόν έκοπίασα. În 3:8 Sfântul Pavel vorbeşte despre „câştigarea lui Hristos” — ίνα Χριστόν κερδήσω — şi în acest context de “îndreptăţirea legii” opunând-o „îndreptăţirii bazate pe credinţă” — δικαιοσύνην έπι τη πίστει. Filipeni 3:11-16 este unul din cele mai interesante texte: „dacă aş putea cumva ajunge la învierea morţilor. Nu că am şi dobândit-o sau că de pe acum am ajuns la desăvârşire; dar o urmăresc că doar o voi dobândii, de vreme ce şi eu dobândit am fost de Iisus Hristos. Fraţilor eu încă nu socotesc să o fi dobândit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea şi tinzând la cele dinainte, alerg la ţintă către răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus. Aşadar, câţi suntem desăvârşiţi, pe aceasta s-o gândim; şi dacă gândiţi ceva în alt fel, Dumnezeu v-o va descoperii şi pe aceasta. Dar de acolo de unde am ajuns, să urmăm acelaşi dreptar, să gândim la fel.” Aici Sfântul Pavel vorbeşte atât de a dobândii pe Hristos cât şi de a fii „dobândiţi de Hristos.” Această activitate sinergică este evidentă şi realistă. Tot limbajul din acest pasaj indică şi evidenţiază activitatea lui Dumnezeu şi activitatea omului, a unei realităţi obiective a unei răscumpărări deja dobândite şi procesul omului de a „fi dobândit,” de a „atinge” ţelul final, un ţel care nu ar putea fi atins dacă omul nu devine activ duhovniceşte.

Structura verbală grecească „ca eu să dobândesc” şi „ca eu să fiu dobândit” nu sunt lipsite de înţeles.

În *Filipeni* 4: 8-9 Sfântul Pavel vorbeşte universal la fel cum vorbeşte în Romani 1. „Încolo, fraţilor, câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, dacă-i virtute şi dacă-i de laudă, pe acestea să le gândiţi” — όσα εστίν αληθή, οσα σεμνά, όσα δίκαια, όσα αγνά, όσα προσφιλή, οσα εύφημα, ει τις αρετή και ει τις έπαινος, ταύτα λογίζεσθε. Aceste calităţi, adevărul, dreptatea, curăţia, iubirea – nu sunt calităţi care au fost revoluţionate de noua creaţie formată de Întruparea Dumnezeului-om, ele nu au venit în existenţă şi nici nu au fost revoluţionate de gândirea creştină. Ele există chiar în ţesătura naturii şi existenţei umane, lucruri ştiute spontan de orice conştiinţă. Ceea ce a făcut creştinismul, orişicum, este faptul că a creat o nouă cale pentru ca umanitatea să participe la adevăr, curăţie, dreptate într-un nou fel şi cu o nouă putere prin Hristos. Ele nu mai există ca idealuri, ca şi absolut ci sunt ontologic şi existenţial accesibile naturii umane prin răscumpărare. Sfântul Pavel vorbeşte aici într-un limbaj aproape platonic şi totuşi un limbaj în întregime creştin.

Coloseni.

În *Epistola către Coloseni* 1:22-23 şi 29 este portretizat realismul sinergiei. „Acum prin moarte el v-a împăcat în trupul său de carne, pentru ca înfăţişarea lui să vă înfăţişeze sfinţi, fără prihană şi nevinovaţi, dacă într-adevăr rămâneţi întemeiaţi în credinţă, întăriţi şi neclintiţi de la nădejdea Evangheliei pe care a-ţi auzit-o, cea care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer şi al cărei slujitor m-am făcut, eu, Pavel.” Împăcarea obiectivă există acum dar pentru a participa la ea trebuie să fim sfinţi, nevinovaţi şi fără de nici un reproş. Totul depinde de acest semnificativ „dacă” – „dacă într-adevăr continuaţi în credinţă.” În versetul 29 ne întâlnim cu ideile de „maturitate,” „sârguinţă,” „luptă” sau „ispitire.” „Spre aceasta mă şi sârguiesc, luptându-mă potrivit lucrării Lui

care-n mine se săvârşeşte cu putere” — ινα παραστήσωμεν πάντα άνθρωπον τέλειον εν Χριστφ, εις ο και κοπιω αγωνιζόμενος κατά την ένέργειαν αυτού την ένεργονμένην εν έμοι εν δυνάμει. Coloseni 1:10 exprimă aceiaşi idee de „vrednicie,” de a „plăcea” lui Dumnezeu, de a „aduce roadă prin toată fapta cea bună” şi de a „creşte în cunoaşterea lui Dumnezeu” — περιπατησαι άξίως του κυρίου εις πάσαν άρεσκέίαν, εν παντί έργω άγαθω καρποφορουντες και αυξανόμενοι τη έπιγνωσει του θεου. Orice putere vine din puternicia măririi lui Dumnezeu. „Cu toată puterea mişcându-se după puternicia măririi Sale” — εν πάση δυνάμει δυναμούμενοι κατά το κράτος της δόξης αυτού. Coloseni 2: 6-7 exprimă cele două voinţe şi activităţi duhovniceşti din procesul răscumpărării. „prin urmare aşa cum L-aţi primit pe Hristos Iisus Domnul, aşa să umblaţi întru El, înrădăcinaţi şi zidiţi fiind în El, întăriţi în credinţă aşa cum a-ţi învăţat-o şi prisosind în ea cu mulţumire” — ως ουν παρελάβετε τον Χριστόν Ιησουν τον κύριον, εν αύτω περιπατείτε, έρριζωμένοι και έποικοδομούμενοι εν αύτω και βεβαιούμενοι τη πίστει καθώς έδιδάχθητε.

Adâncimea ideii sinergetice nu se găseşte doar în comurirea şi împreună-suferinţa cu Hristos ci şi în împreună-învierea cu El. În Coloseni 3:1 Sfântul Pavel scrie: „dacă prin urmare a-ţi fost înviaţi împreună cu Hristos, pe cele de sus căutaţile” ει ουν συνηγέρθητε τω Χριστώ, τα άνω ζητείτε. Sfântul Pavel continuă şirul multor îndemnuri imperative în capitolul 3. „Prin urmare, ucideţi mădularele voastre cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta cea rea şi lăcomia – care este închinare la idoli” (5). Acum însă voi pe toate să le lepădaţi...” — νυνι δε άπόθεσθε και νμεις τα πάντα (8). Urmează apoi porunca (4:2) să continuăm în rugăciune şi în privegheri — τη προσευχη προσκαρτερείτε, γρηγορονντες.

I şi II Tesaloniceni.

În *I Tesaloniceni* Sfântul Pavel continuă acest al doilea aspect al procesului de răscumpărare referindu-se la „faptele credinţei” (1:3), arătându-şi îngrijorarea că

„sârguinţele ar putea fi zadarnice” (3:5) prin îndemnul „dacă staţi întru Domnul” (3:8) îndemnându-ne să „îmbrăcăm platoşa credinţei şi a iubirii” (5:8) poruncindu-ne să punem la încercare totul, să ţinem ceea ce este bine, să ne abţinem de la orice formă a răului (5:21-22). În 3:10 Sfântul Pavel scrie: „noaptea şi ziua cu sârguinţă rugându-ne să vă vedem faţa şi să împlinim lipsurile credinţei voastre” — νυκτος και ήμερας υπερεκπερισσου δεόμενοι... και καταρτίσαι τα υστερήματα της πίστεως υμών. De unde vine nevoia să împlinim lipsurile credinţei, dacă numai credinţa singură este singurul criteriu al mântuirii, după cum se afirmă de anumite şcoli de teologie înrădăcinate în tradiţia Reformei? În 4:4-5 Sfântul Pavel scrie ceva interesant. „Căci voia lui Dumnezeu aceasta este, sfinţirea voastră... fiecare din voi să ştie să-şi stăpânească trupul în sfinţenie şi cinste, nu în patima poftei” — τουτο γαρ εστίν θέλημα του θεού, ό αγιασμός υμών... ειδέναι έκαστον υμών το εαυτού σκευος κτάσθαι εν άγιασμώ και τιμή. Aici ţelul vieţii duhovniceşti în Hristos este sfinţirea iar partea cea mai semnificativă a textului este „a ştii cum să stăpâneşti” acest „trup.” Un astfel de limbaj exprimă dinamismul unui proces sinergetic al răscumpărării. În 5:9 Sf. Pavel foloseşte expresia „în spre dobândirea mântuirii” — εις περιποίησιν σωτηρίας. În II Tesaloniceni 2:14 Sfântul Pavel foloseşte expresia „în spre dobândirea măririi Domnului” — εις περιποίησιν δόξης του κυρίου ημών. În *II Tesaloniceni* 1:11 Sf. Pavel se roagă ca ei să fie găsiţi vrednici de chemare şi să poată împlinii „buna plăcere a bunătăţii şi să lucreze întru putere.”

I şi II Timotei

În *I Timotei* 1: 5-6 citim: „ iar ţinta poruncii este dragostea din inimă curată, din cuget bun şi din credinţă nefăţarnică, de la care unii rătăcind sau întors în spre deşartă vorbărie” — το δε τέλος της παραγγελίας εστίν αγάπη εκ καθαράς καρδίας και συνειδήσεως αγαθής και νίστεως ανυπόκριτου, ων τινες άστοχήσαντες έξετράπησαν. În 1: 18-19 este folosită din nou imaginea luptei. „Această poruncă îţi încredinţez, fiule Timotei, ca

potrivit proorociilor făcute mai înainte asupra ta să te lupţi lupta cea bună, după cuvântul lor. Având credinţă şi cuget bun, pe care unii, lepădându-le, au căzut din credinţă." I Timotei 2:1-3 are aceiaşi intensitate a activităţii duhovniceşti care poate fi găsită în literatura ascetică şi monahală: „Vă îndemn deci, ca mai înainte de toate, să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri, pentru toţi oamenii, pentru împăraţi şi pentru toi care sunt la înalte dregătorii, ca să petrecem viaţă paşnică şi liniştită întru toată cuvioşia şi buna-cuviinţă, căci acesta este lucru bun şi primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi să vină la cunoştinţa adevărului." Acelaşi accent continuă în 4: 7-10, în special expresiile „cercetaţi-vă pe voi înşivă" — γύμναζε δε σεαυτόν, „pentru că întru aceasta ne ostenim şi suntem ocărâţi şi ne luptăm," — εις τούτο γαρ κοπιώμεν και άγωνιζόμεθα. *I Timotei* 6:11-12 accentuează din nou „lupta," acea „păstrare" a ceea ce a fost împlinit obiectiv în răscumpărare. „Luptaţi-vă lupta cea bună a credinţei, câştigaţi viaţa cea veşnică" — αγωνίσου τον καλόν αγώνα της πίστεως, έπιλαβου της αιωνίου ζωής. În versetul de dinainte se porunceşte „să urmăm dreptatea, evlavia, credinţa, dragostea, răbdarea, blândeţea" — δίωκε δέ δικαιοσύνην, εύσέβειαν, πίστιν, άγάπην, ύπομονήν, πραυπαθίαιν. Ce sens duhovnicesc poate avea „dobândirea dreptăţii" decât dacă nu indică faptul că deşi „îndreptăţirea lui Dumnezeu" este stabilită prin Iisus Hristos, trebuie să ne luptăm activ în lipsa duhovnicească cu scopul de a „menţine" această „îndreptare"? Deja în *I Timotei* 5:9 devine clar că „văduvele" de o anumită vârstă ocupă un loc special în viaţa Bisericii. „Văduvele să fie active" — χήρακαταλεγέσυω. Active la ce? Este evident o activitate specială în viaţa duhovnicească a Bisericii în care se înrolează văduvele, deja un fel de activitate duhovnicească din cele mai vechi timpuri ale Bisericii.

În *II Timotei* 1:6 atât realitatea obiectivă a darului mântuirii cât şi munca individuală, subiectivă necesară pentru „păstrarea" acestei muncii de răscumpărare sunt

aparent clare. „Din această pricină îţi reamintesc să aprinzi şi mai mult din nou harul lui Dumnezeu, care este în tine” — άναμιμνήσκω σε άναζωπυρείν το χάρισμα του θεού, ο εστίν εν σοι. Despre sinergia răscumpărării se aminteşte în 2: 11-12 folosindu-se un semnificativ „dacă.” „Deoarece *dacă* am murit împreună cu El, vom şi învia împreună cu El. Dacă rămânem întru El, vom şi împărăţii împreună cu El; de-L vom tăgădui, şi El ne va tăgădui pe noi” — ει γαρ συναπεθάνομεν, και συζήσομεν,ει υπομένομεν, και συμβασιλεύσομεν. În 2:21 sfinţirea depinde de curăţirea de sine. „Deci, dacă se va curăţii cineva pe sine de aceasta, va fi vas de cinste, sfinţit” — εάν ουν τις έκκαθάρη εαυτόν... έσται σκεύος εις τιμήν, ήγιασμένον. În 2: 22 suntem îndemnaţi să „fugim de patimile tinereţii” şi „să dobândim îndreptăţirea, credinţa, iubirea, pacea” şi „chemarea Domnului” care trebuie să fie făcute „dintr-o inimă curată” — τάς δε νεωτερικάς επιθυμίας φεύγε, δίωκε δε δικαιοσύνης πίστιν, αγάπην, είρήνην μετά των επικαλουμένων τον κύριον εκ καθαρας καρδίας. În 4:7 calea spre mântuire este prezentată din nou ca şi o luptă. „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârşit, credinţa am păzit” — τον καλόν αγώνα ήγώνισμαι, τον δρόμον τετέλεκα, την πίστιν τετήρηκα.

Evreii.

Epistola către Evrei este bogată în gândirea cu ambele aspecte ale răscumpărării – cu privire la lucrarea lui Dumnezeu şi la lupta duhovnicească din partea omului. În 3: 14 limbajul este penetrant. „Deoarece noi am devenit părtaşi ai lui Hristos, numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă, începutul stării noastre în El” — μέτοχοι γαρ του Χρίστου γεγόναμεν, έάνπερ την αρχήν της υποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν. În 4:1 idea este similară. „Să ne temem, deci, ca nu cumva, câtă vreme ni se lasă făgăduinţa să intrăm în odihna Lui, să pară că a rămas pe urmă cineva dintre voi” — φοβηθώμεν ουν μήποτε καταλειπομένης επαγγελίας είσελθειν εις την κατάπαυσιν αυτού δοκη τις έξ υμών υστερηκέναι. Idea de a „intra în odihnă” se continuă în 4:11. „Să ne silim, deci,

ca să intrăm în această odihnă, ca nimeni să nu cadă în aceiaşi pildă a neascultării” — σπουδάσωμεν ουν είσελθειν εις-έκείνην την κατάπαυσιν, ίνα μη εν τω αύτω τις υποδείγματι πέση της απείθειας. Acelaşi îndemn de genul lui „să ne” se pot găsi pretutindeni în *Evrei.* În 10: 22-23 se spune: „să ne apropiem cu o inimă adevărată” şi „să păstrăm fără nici o tăgăduială mărturisirea nădejdii noastre” — προσερχώμεθα μετά αληθινής καρδίας... κατέχωμεν την όμολογίαν της έλπίδος άκλινη. În 11:1 se preferă o definiţie a credinţei. „Credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” ” — εστίν δε πίστις έλπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων. Această definiţie a credinţei este contestată mult prea uşor. Este o idee adâncă în special dacă considerăm structura originală greacă. Credinţa este „temelia,” „realitatea” pe care se construieşte „nădejdea” creştină. În realitatea sa conţine înseşi dovada şi „evidenţa” împărăţiei cereşti. Tot capitolul al unsprezecelea descoperă „credinţa” era activă sub „legea veche,” deşi credinţa în şi despre Hristos are o semnificaţie ontologică mai adâncă deoarece ea este întemeierea într-o nouă realitate disponibilă acum sub „legea veche.” După o prezentare lungă de exemple de „credinţă” sub „legea veche,” *Epistola către evrei* în 12.1 se angajează într-un nou îndemn care priveşte înseşi activitatea duhovnicească a noii credinţe. „Să lepădăm orice povară şi păcatul ce grabnic ne împresoară şi să alergăm cu stăruinţa în lupta care ne stă înainte” — ογκον αποθεμένοι πάντα και την εύπερίστατον όμαρτίαν, δι υπομονής τρέχωμεν τον προκείμενον ήμιν αγώνα. Realitatea „înţelepţirii” este accentuată în *Evrei*, în special în 12:7: 2: „Răbdaţi spre înţelepţire” — εις παιδείαν υπομένετε. Faptul că putem cădea din harul lui Dumnezeu” este evident în 12:15 — υστερών από της χάριτος του θεού.

I şi II Petru.

În *I Petru* 1:9 este începutul credinţei sau a credinţei în general care rezultă în mântuire dar care este sigur

„sfârşitul credinţei” care „dobândeşte” mântuirea — κομιζόμενοι το τέλος της πίστεως σωτηρίαν ψυχών. Curăţirea şi ascultarea sunt temele dominante în *I Petru.* „Curăţaţi-vă sufletele prin ascultarea de adevăr, spre nefăţarnică iubire de fraţi, iubiţi-vă unul pe altul, din toată inima voastră (1:22). Procesul creşterii în viaţa duhovnicească este accentuat în 2:2: „pentru ca... voi să creşteţi întru mântuire” — ίνα... αύξηθήτε εις σωτηρίαν. Despre „războiul” dintre patimă şi suflet se vorbeşte în 2: 11. „Vă îndemna ca pe nişte străini ce sunteţi şi călători aici pe pământ, să vă feriţi de poftele cele trupeşti care se războiesc împotriva sufletului.”

În *II Petru* 1:4 se exprimă un gând teologic profund. Promisiunile făcute de Dumnezeu sunt mari şi preţioase; stricăciunea a apărut în lume din cauza patimii. Oamenii nu numai că pot scăpa din stricăciune dar pot devenii şi părtaşi la natura dumnezeiască, o idee dezvoltată de creştinismul primar şi de gândirea teologică ortodoxă orinetală, o idee care stabileşte fundamentele pentru doctrina *theosis,* a îndumnezeirii. „Prin care ne-a dăruit preţioase şi foarte mari făgăduinţe pentru ca, scăpaţi fiind voi de stricăciunea poftei care este în lume, să deveniţi părtaşi ai firii celei dumnezeieşti.” Din cauza acestui verset suntem îndemnaţi în următoarele versete să ne *înmulţim credinţa* şi apoi este prezentată dinamica creşterii duhovniceşti. „Pentru aceasta punându-vă întreaga sârguinţă, credinţei voastre adăugaţi virtutea; virtuţii cunoştinţa; cunoştinţei, înfrânarea; înfrânării răbdarea; răbdării, evlavia; evlaviei, prietenia frăţească; prieteniei frăţeşti, iubirea.”

În *II Petru* 1:10 există o menţiune cu privire la „chemare” şi „alegere.” În chiar aceste text suntem îndemnaţi să fim „sârguitori” pentru a conferii acestei „chemară şi alegeri” un caracter stabil. „Străduiţi-vă să faceţi „chemarea şi alegerea” temeinică — σπουδάσατε βεβαίαν υμών την κλήσιν και έκλογήν ποιεισθαι. În 2:20-22 depărtarea de „calea dreptăţii” nu numai că este posibilă dar şi are loc iar lucrul cel mai rău este dacă

cineva nu a cunoscut „calea dreptăţii” deloc. Textul vorbeşte de cei care au avut o „cunoaştere deplină a Domnului.” „Că dacă ei, după ce prin cunoaşterea Domnului şi Mântuitorului nostru au scăpat de întinările lumii, se încurcă din nou în ele şi sunt învinşi, starea lor de pe urmă a devenit mai rea decât cea dintâi. Fiindcă mai bine era pentru ei să nu fi cunoscut calea dreptăţii decât, după ce au cunoscut-o, să se întoarcă de la sfânta poruncă ce li se încredinţase. Cu ei s-a întâmplat adevărul zicătorii: câinele la vărsătura lui se întoarce şi: scroafa spălată se tăvăleşte în mocirlă.”

Epistolele Sfântului Ioan

În cele trei *Epistole ale Sfântului Ioan* ne întâlnim cu acelaşi limbaj, aceiaşi realitate a celor două aspecte ale răscumpărării. Aceleaşi „dacă” există şi aici, acelaşi accent pus pe curăţire (vezi *I Ioan* 3:3), acelaşi limbaj de a „plăcea lui Dumnezeu” şi acelaşi accent de a „păstra poruncile” şi de a „nu păcătui.” Există o legătură organică între iubirea lui Dumnezeu şi păstrarea poruncilor – deplinătatea totală a poruncilor este Hristos.

Epistola Sfântului Iacob şi evaluarea lui Luther.

Atitudinea lui Luther faţă de *Epistola Sfântului Iacob* este binecunoscută. De fapt Luther nu a poziţionat la sfârşitul bibliei germane doar *Iacob* ci şi *Evreii, Iuda* şi *Apocalipsa.* Criteriul lui a fost faptul că le lipseşte „puritate” evanghelică. Nu a fost primul care a făcut acest lucru. Colegul său de la Wittenberg, asupra căruia Luther a revenit mai târziu, Carlstadt, a făcut o distincţie între cărţile Noului Testament – şi cele ale Vechiului – înainte ca Luther să înceapă a acţiona. Încă de la 1520 Carlstadt a făcut o separaţie între deplinătatea Scripturii în trei categorii: *libri summae dignitatis,* în care Carlstadt a inclus Pentateuhul şi Evangheliile; *libri secundae dignitatis*, în care el a inclus profeţii şi cele cincisperezece epistole; şi *libri tertiae dignitatis*.

Luther a respins *Epistola Sfântului Iacob* teologic dar din necesitate a păstrat-o în biblia germană, deşi ca un fel de apendix. La finalul prefaţei la ediţia germană a

Bibliei, care a fost omisă în ediţiile mai târzii, se poate citi în germana timpului său: "*Summa, Sanct Johannis Evangel, und seine erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, und Sanct Peters erste Epistel. Das sind die Bucher, die der Christum zeigen, und alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist ob du sohon kein ander Buch noch Lehre nummer sehest and horist. Darumb ist Sanct Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel, gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat*" — "pentru acest motiv Epistola Sfântului Iacob este o epistolă de paie, deoarece nu are nici un merit evanghelic întru ea." Luther a respins-o teologic "deoarece conferă îndreptăţirea faptelor în contradicţie directă cu Pavel şi celelalte scripturi… deoarece deşi îşi asumă menirea de a învăţa pe creştini, nu menţionează niciodată patima, învierea, Duhul lui Hristos; îl pomeneşte pe Hristos de două ori, nu învaţă nimic de el; numeşte legea, o lege a libertăţii, timp în care Pavel o numeşte o lege a captivităţii, mâniei, a morţii şi a păcatului."

Luther chiar a adăugat cuvântul "singură" – *allein* – în Romani 3: 28 înainte de "prin credinţă" — *durch den Glauben* — cu scopul precis de a contracara cuvintele din Iacob 2: 24: "Vedeţi că omul se îndreptăţeşte prin fapte şi nu numai prin credinţă" — οράτε ότι εξ έργων δικαιούται άνθρωπος και ουκ εκ πίστεως μόνον. Ceea ce este cel mai interesant este faptul că Luther a devenit extrem de agresiv şi arogant în răspunsul dat criticismului prin care a adăugat "singură" credinţa textului biblic. "Dacă catolicul vostru crează probleme fără nici un sens cu privire la termenul *sola, allein*, răspunde-i prompt: cărturarul Martin Luther spune: papistaşii şi măgarii sunt unul şi acelaşi lucru; *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Noi nu vrem să fim următori şi ucenici ai papistaşilor, ci din contră judecătorii şi maeştii lor." Luther continuă să judece într-o manieră de ocară încercând să-l imite pe Sfântul Apostol Pavel în răspunsul acestuia faţă de oponenţii săi. "Sunt ei doctori? Şi eu sunt. Sunt ei învăţaţi? Şi eu sunt.

Sunt ei predicatori? Sunt şi eu. Sunt ei teologi? Sunt şi eu. Sunt ei filosofi? Sunt şi eu. Sunt ei scriitori de cărţi? Sunt şi eu. Şi voi continua să mă laud: eu pot expune psalmii şi profeţii; ceea ce ei nu pot. Eu pot traduce; ceea ce ei nu pot… Prin urmare cuvântul *allein* va rămâne în Noul meu Testament şi deşi toţi papii-măgari se vor enerva şi se vor prostii, ei nu vor duce acest cuvânt mai departe. În anumite ediţii ale bibliei germane cuvântul *“allein”* a fost tipărit cu cu litere mai mari! Unii critici ai traducerii lui Luther l-au acuzat că a tradus deliberat fără acurateţe pentru a-şi susţine punctul de vedere teologic. Deja prin 1523 Dr. Emster, un oponent de-a lui Luther, pretindea că traducerea lui Luther conţinea “o mie de greşeli de gramatică şi patru sute de greşeli eretice.” Acest lucru este o exagerare, dar faptul prin sine rămâne că exită numeroase greşeli în traducerea lui Luther.

Într-adevăr, întrega atitudine a Reformei faţă de Noul Testament stă într-o opoziţie directă faţă de gândul despre acest subiect al lui Augustin, care în mult aspecte a fost destul de apreciat de teologii Reformei şi care l-au luat drept punct de sprijin pentru anumite viziuni teologice, în special predestinaţia, păcatul orginar, harul irezitibil pentru Luther şi Calvin. Despre acest subiect, la fel ca mulţi alţii, nu exită un teritoriu comun între Luther şi Calvin pe de o parte şi Augustin pe de cealaltă. Augustin a scris: “nu voi crede în Evanghelie decât mişcat de autoritatea Bisericii” — *ego evangelio non crederem, nisime moveret ecclesiae auctoritas*. Trebuie evidenţiat că în cazul lui Calvin nu a existat nici o obiecţie cu privire la *Epistola Sfântului Iacob.*

Luther a fost atât de prins în abstracţia îndreptăţirii pasive, a fost atât de înfuriat de experinţa sa ca monah în punerea în practică a ceea ce el a numit “îndreptăţirea faptelor,” a fost atât de prins de încercarea unui sens specific încât el omite înseşi fundamentarea pe care stă gândirea teologică a Sfântului Iacob – şi aceasta este iniţiativa şi voinţa lui Dumnezeu. Critica lui Luther cu privire la faptul că Sfântul Iacob nu menţionează patima,

învierea şi Duhul lui Hristos este absurd deoarece cititorii săi ştiau despre mărturia apostolică – nu mai era nevoie să se menţioneze baza şi esenţa credinţei vii şi ştiute celor care citeau epistola. O astfel de critică la Luther descoperă o lipsă enormă de sens pentru viaţa istorică a Bisericii primare, din moment ce Biserica exista deja şi este prin Biserică şi de la Biserică scrierea epistolelor. Istoric, Biserica exista înainte ca orice texte ale "noului legământ" să fie scrise. Biserica exista din tradiţia orală care deriva de la aspotoli, după cum se descoperă cu destul de multă claritate în textele Noului Testament.

Fundamentul viziunii teologice a Sfântului Iacob este voinţa lui Dumnezeu. În 1:17-18 Sfântul Iacob scrie: "Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la care nu există primenire sau umbră de schimbare. El întru libera Sa voinţă ne-a născut prin cuvântul adevărului, pentru ca noi să fim un fel de pârgă a făpturilor Sale." În 4:15 Sfântul Iacob scrie: "în loc să ziceţi: dacă Domnul vrea, vom trăi şi vom face aceasta şi acea" — αντί του λέγειν υμάς εάν ό κύριος θέληση, και ζήσομεν και ποιήσομεν τοντο ή εκείνο.

Un text destul de slab din *Epistola Sfântului Iacob* este 4:8: „apropiaţi-vă de Dumnezeu şi El se va apropia de voi." Luat prin sine acest text are o coloratură pelagiană. În literatura monahală şi în cea ascetică ne întâlnim adesea cu astfel de expresii. Înţelesul din epistola sa cât şi din literatura monahală şi cea ascetică *trebuie luat în contextul lor total.* Odată ce are loc sinergismul procesului de răscumpărare în inima omului, atunci reciprocitatea existenţială a harului şi răspunsul dat acestuia este atât de dinamic încât se poate, după cum s-a putut şi mai demult, să folosim astfel de expresii, deoarece se presupune că Dumnezeu a iniţiat şi harul este întotdeauna activ în inima umană, întru adâncurile lăuntrice ale omului la fel ca şi în viaţa externă. Textul din *Epistola Sfântului Iacob* trebuie înţeles în contextul de la 1:18 şi 4:15. Mai mult decât atât trebuie scos în evidenţă că textul este precedat de „prin urmare, fi-ţi supuşii lui Dumnezeu" — υποτάγητε ουν τω

Θεω. În faptul de „a fi supusul lui Dumnezeu,” are loc o legătură, o legătură care presupune iniţiativa lui Dumnezeu şi răspunsul omului.

Epistola sfântului Iacob conţine multe expresii care vor fi folosite în viaţa monahală şi în cea ascetică. Ispitele (1.14), patimile (4:1), curăţirea, purificarea, smerirea de sine (4) şi „privegheaţi, plângeţi şi tânguiţi-vă” (4:9) — ταλαιπωρήσατε και πενθήσατε και κλαύσατε. Cuvintele de critică faţă de cei bogaţi (5: 1-6) au luat forma votului monahal al sărăciei.

Viaţa Bisericii Primare.

Viaţa Bisericii primare după cum este ea descrisă în *Faptele Apostolilor* este atât de clară încât nu mai este necesară nici o analiză sau vreo prezentare pentru a demonstra că exista deja esenţa unei forme de duhovnicie similară cu cea a creştinismului monahal şi a celui ascetic. Ar trebui să menţionăm viaţa Sfântului Ioan Botezătorul. „Bazat pe dovezi temeinice un student al originilor monahale ca şi Dom Germain Morin a susţinut acest paradox aparent: nu este viaţa monahală cea care a fost o noutate la sfârşitul secolului al treilea şi începutul secolului al patrulea, ci mai mult viaţa de adaptare la lume condusă de numeroşi creştini în timpul când persecuţiile încetaseră. Monahii nu au făcut nimic decât să păstreze intact, în mijlocul tuturor circumstanţelor, idealul vieţii creştine din primele zile... Şi mai există un alt lanţ continuu de la apostoli la solitari şi mai apoi la cenobiţi, al căror ideal, mai puţin nou decât se pare, s-a răspândit atât de repede de la deşerturile egiptene la sfârşitul secolului al treilea. Acest lanţ este constituit de bărbaţi şi femei care trăiau în linişte, asceţi şi fecioare, care nu au voit să primească nici un fel de cinste în Biserica antică.”

2. **Opoziţia faţă de ascetism şi monahism**

Odată cu puternicul curent al ascetismului conţinut în Noul Testament, odată cu activitatea istorică a ascetismului în anii cei mai recenţi ai Bisericii, odată cu

extensiunea practicilor ascetice ce îmbrăţişau martiriul – pe scurt – odată cu porunca de al imita pe Domnul nostru Iisus Hristos – ar putea părea ciudat că a apărut opoziţia faţă de ascetism şi monahism. Acest lucru nu a început cu Luther, dar odată cu Luther ascetismul şi monahismul au fost respinse total. Reforma este cea care a renunţat la această formă de duhovnicie şi prin urmare rămâne o problemă ecumenică care trebuie adresată franc. Respingerea de către Reformă a ascetismului şi monahismului ca şi forme autentice de duhovnicie creştină nu a fost moderată. A fost o respingere vehementă a ceea ce s-a considerat a fi o distorsiune completă a creştinismului. Cărturarii care scriu din tradiţia şi din perspectiva Reformei îşi afirmă poziţia lor cu multă încredere. Următoarele citate reprezintă această poziţie.

Monahismul este un „fenomen anormal, o slujire a lui Dumnezeu inventată de oameni şi nu de puţine ori o enervare tristă şi o distorsiune repulsivă a creştinismului Bibliei.” Monahismul „pretinde că este cea mai înaltă şi mai curată formă de evlavie şi virtute creştină, precum şi cea mai sigură cale în spre cer. Atunci, ar trebui să ne gândim, el trebuie să fie poruncit cu proeminenţă de Biblie şi de fapt practicat de viaţa dusă de Hristos şi de apostoli. Dar tocmai în acest punct biblic nu rezistă. Nu este necesar să facem comentarii cu privire la lipsa de acurateţe a acestei propoziţii. Este o concluzie la care s-a ajuns doar din perspectiva poziţiei teologice a Reformei. Monahismul este „pe de-a întregul o emancipare mizerabilă şi o caricatură a Evangheliei.” Există un „contrast între creştinismul biblic pur şi curat şi creştinismul anormal monahal.” „Eroismul vieţii anahoretice... acest eroism moral... trece nu numai peste standardul prezent al creştinismului, ci şi peste toate măsurile sănătăţii; nu are nici un sprijin nici în teoria sau în practica lui Hristos şi a Bisericii apostolice şi semănă mai mult cu precedenţii păgâni decât cu cei biblici. Mulţi dintre cei mai eminenţi sfinţi ai deşertului diferă nu numai în mărturisirea lor creştină; şi în anumite fraze biblice

memorate pe dinafară, monahismul nu diferă de fakirii budişti şi de dervişii mahomedani. Cea mai înaltă virtuozitate a lor constă în exerciţiile trupeşti, care lipsite de iubire, cel mai adesea nu fac nimic altceva decât să satisfacă vanitatea duhovnicească, fiind în întregime străine căii de mântuire evanghelice." O astfel de afirmaţie descoperă nu numai abilitatea internă de a înţelege esenţa şi ţelul vieţii monahale şi ascetice ci şi factorii externi şi istorici – de fapt, monahilor le era cerut să memorizeze părţi enorme ale Sfintelor Scripturi şi monahismul în esenţă a înţeles dintotdeauna că „exerciţiile" sale erau unelte, erau mijloacele unui scop care luate prin ele însele erau lipsite de orice valoare. „Anahoretismul poartă cu sine întotdeauna un fel de duritate cinică şi un fel de cruzime, care, într-adevăr, în lumina acelui timp poate fi judecat cu uşurinţă, dar care sigur nu are nici un fel de afinitate cu moralitatea Bibliei, fiind o ofensă adusă nu numai bunului simţ, ci oricărui sentiment moral sănătos... sfinţenia ascetică... înlocuieşte maximul de moralitate evanghelică sănătoasă." „Mulţi dintre aceşti sfinţi nu erau nimic altceva decât nişte cerşetori josnici sau nişte mizantropi sumbrii, care ar fi locuit mai mult în compania animalilor sălbatice, cu leii, lupii şi hienele decât cu oamenii muritori şi mai presus de orice evitau faţa unei femei mai cu grijă decât o evitau pe cea a diavolului." Această afirmaţie care vine din partea unui cărturar hrănit de tradiţia „evanghelică" a Reformei ar trebui să-L includă în această categorie şi pe Domnul nostru care a stabilit deja un precedent pe parcursul celor patruzeci de zile în deşert unde „a stat cu animalele sălbatice" — και ην μετά των θηριων (Marcu 1:13). „Nu este lipsit de recomandare acestor excentrităţi ascetice că atâta vreme cât ele sunt lipsite de autoritatea Scripturii (sic!), ele sunt echivalate deplin şi chiar depăşite de modele ciudate de tortură de sine practicate de devotaţii hinduismului antic şi a celui modern (sic!), pentru presupusa binefacere a sufletelor lor şi pentru satisfacerea vanităţii lor în prezenţa unor spectatori admiratori." Este dificil să găsim o afirmaţie

atât de distorsionată a ascetismului şi a monahismului creştin. Într-adevăr existau extreme în practicile ascetice şi monahale dar trebuie să ţinem cont că există extreme în orice formă de duhovnicie creştină. Într-adevăr, distorsiunile pot fi găsite în viaţa monahală şi în cea ascetică dar acele distorsiuni nu erau norma, nu erau idealul şi ele erau de obicei depăşite. Nu putem judeca orice formă de duhovnicie creştină după extreme şi distorsiuni ci după comportamentul ideal şi normativ. Mai avem multe de spus. „În general, viaţa de eremit confundă zborul din lumea din afară cu mortificarea lumii interioare a inimii corupte. Acesteia îi lipseşte datoria iubirii, preţuieşte mândria duhovnicească şi iubirea; nu arareori sub masca smereniei şi a celei mai profunde negări de sine preţuieşte mândria duhovnicească şi gelozia, expunându-se pe sine tuturor pericolelor solitudinii, chiar barbarismului sălbatic, grosietăţii animalice sau disperării şi sinuciderii.

Nu toţi cărturarii crescuţi de tradiţia Reformei care au respins ascetismul şi monahismul scriu negativ despre acest subiect. Într-adevăr mulţi prezintă datele istorice obiectiv, chiar dacă ele diferă de autenticitatea acestei forme de duhovnicie. Unii, într-adevăr, tratează acest subiect cu oarecare simpatie. Într-adevăr dialogul ecumenic despre această diferenţă vitală a acestei forme de duhovnicie este încurajat de indicaţiile unei renaşteri a interesului în monahism din cercurile protestante – chiar până la nivelul de a crea comunităţi. Acea atitudine în spre această formă de duhovnicie care a irumpt în Reformă îşi mai are proeminenţă. O examinare deplină a condiţiilor istorice şi a presupunerilor teologice care l-au dus pe Luther şi Calvin să respingă monahismul trebuie încă să fie dusă la îndeplinire fără nici o reţinere şi destul de frank, adică dialog liber.

Unul dintre cărturarii hrăniţi de tradiţia Reformei scrie că „singurii reprezentativi ai creştinismului pur din epoca niceană şi din cea următoare sunt Iovinian, Elvidiu şi Vigilanţiu.” Aceştia trei se opuneau monahismului.

Iovinian.

Informaţiile noastre despre Iovinian ne sunt conferite în primul rând de Ieronim. Avem informaţii despre el de la Augustin şi de la sinoadele la care gândirea sa a fost condamnată. Acest faimos convertit evreu, David Mandel, care şi-a luat numele de Neander (1789-1850) după convertirea la protestantism, îl compara pe Iovinian cu Luther fiindcă amândoi au reacţionat în faţa ascetismului din cauza experienţei lor monahale. Lucrarea Fericitului Ieronim *Adversus Jovinianum [Împotriva lui Iovinian]* este cea mai lungă din lucrările sale polemice şi în multe privinţe, cea mai bună, deşi conţine o limbă ascuţită tipică şi o indicţiune vehementă caracteristică Fericitului Ieronim – el se referă la lucrarea lui Iovinian ca şi la o vomă şi îl numeşte pe Iovinian un sclav al corupţiei, un scriitor barbar, un creştin epicureian, care la momentul de faţă prefera pământul decât cerul, viciul virtuţii, stomacul său decât pe Hristos. Ieronim îi face reproşuri că a început să se îmbrace mai elegant. Lucrarea este foarte limitată cu privire la dezvoltarea subiectului. Ceea ce o face cea mai bună lucrare a sa este folosirea clasicilor păgâni. Augustin este mult mai milostiv – probabil mult mai obiectiv – deoarece principala sa critică este că el a îndreptat multe monahii romane spre căsătorie. Lucrarea Fericitului Ieronim *Adversus Jovinianum* este mult mai desăvârşită. Adeseori când el ia un argument substanţial din Scriptură, exagerează, îl umflă. Alteori exegeza sa este jalnică.

Se pare că Iovinian a compus o lucrare împotiva monahismului, probabil înainte de 390 pe când se afla la Roma. Lucrarea nu se mai păstrează astăzi. Iovinian era un monah şi probabil a rămas monah până la moarte, deşi trăia într-un duh liber şi neortodox. Deja în 390 el – dimpreună cu opt însoţitori – a fost condamant la un sinod în Roma ţinut sub papa Siricius, care se opunea cu zel căsătoriei clericilor şi era destul de precaut cu privire la extremele monahismului. Iovinian a mers mai apoi la Milano unde s-a confruntat cu Sfântul Ambrozie. Ar putea părea că aceasta a fost o mişcare prostească din partea lui

Iovinian deoarece Sfântul Ambrozie era un susţinător înflăcărat al ascetismului şi fecioriei. Existau doi monahi în Milano, Sarmatio şi Barbarian care aveau opinii similare cu cele ale lui Iovinian. Mai există deasemenea şi posibilitatea ca Iovinian să conteze pe noile evenimente care au avut loc împrejurul lui Eugeniu.

Eugeniu era profesor de retorică la Roma şi mai târziu a luat o funcţie în guvern sub dominaţia lui Valentinian. După moartea lui Valentinian, trupele lui Abrogast l-au proclamat pe Eugeniu noul Augustus. Imediat Eugeniu a trimis soli la Teodosie informându-l despre nominalizarea şi proclamaţia sa şi deasemenea să se accentueze că Abrogast nu era responsabil de moartea lui Valentinian. Eugeniu l-a contactat simultan pe Ambrozie, pe care îl cunoştea, dar Sfântul Ambrozie a refuzat să răspundă. Eugeniu, "noul Augustus" era un creştin, roman din naştere. Eugeniu a apelat pentru sprijin la episcopii din Galia. Deşi Eugeniu a fost proclamat de trupele sale Augustus, el mai avea nevoie de aprobarea lui Teodosie. La începutul lui 393 Teodosie l-a proclamat pe fiul său de nouă ani Honorius ca şi Augustul Italiei. Eugeniu, care pretindea că Italia este a sa, a întrerupt deschis legăturile sale cu împăratul. La acest moment Sfântul Ambrozie era preocupat cu pregătirile de la al treilea sinod de la Milano.

La finele lui 392 papa Siricius a trimis trei preoţi romani la Sfântul Ambrozie în Milano pentru al informa [*Patrologia Latina* 13, 1171] că Iovinian şi opt dintre însoţitorii săi au fost condamnaţi ca eretici. La Iovinian se făcea referire ca şi la un "pseudo-monah," care învăţa că egalitatea botezului conferea o egalitate de "merit" cu toţi cei botezaţi, care pretindea că sărbătorile şi postirile sunt o problemă de indiferenţă totală. O astfel de învăţătură declara război deschis tuturor formelor de ascetism.

Sf. Ambrozie ne oferă anumite detalii cu privire la condamnarea lui Iovinian la Milano [*Patrologia Latina* 16, 1125]. "Cât de mare este nebunia lătratului lor vanitos, că aceiaşi persoană ar trebui să spună că Hristos nu trebuia

să se nască din fecioară şi totuşi să afirme că femeile, după ce au dat naştere promisunilor umane rămân tot fecioare? Putea oare Hristos să ofere altora ceea ce, după cum pretind ei, El nu putea să-şi ofere sieşi? Dar El, deşi a luat pe sine carnea noastră, deşi a fost făcut om pentru a-l răscumpăra pe om şi pentru a-l scoate pe om din moarte, totuşi, deşi era Dumnezeu, a venit pe pământ într-un fel extraordinar, adică, după cum El însuşi a spus: "Iată Eu fac toate lucrurile noi," la fel şi El a fost născut din Fecioare Maria, pentru ca să credem acest lucru după cum este scris: "Cu noi este Dumnezeu." Din aceste căi perverse ei sunt făcuţi să zică, "ea era o fecioară când a conceput, dar nu a rămas tot fecioară după ce a dat naştere." Poate ea să conceapă ca şi fecioară şi să nu fie capabilă să nască ca şi fecioară, din moment ce conceperea are loc mai înainte şi naşterea urmează?"

"Ce este acea "poartă a altarului," acea poartă în spre afară care priveşte în spre răsărit, care rămâne închisă oricărui bărbat, după cum este spus, "va intra oare prin ea Domnul, Dumnezeul lui Israil?" Nu este oare Maria acea poartă prin care a intrat Mântuitorul în această lume? Aceasta este poarta dreptăţii după cum a spus El, "nouă ni se cuvine să plinim toată dreptatea." Fecioara Maria este poarta despre care s-a spus că "Domnul a intrat prin ea şi prin urmare a rămas închisă" după naştere, deoarece ca şi fecioară ea a conceput şi a născut."

Efectul direct al învăţăturii lui Iovinian l-a reprezentat mulţimea de monahi şi monahii din Roma care renunţau la voturile lor şi se căsătoreau. Acest efect nu a reprezentat nimic în comparaţie cu ceea ce s-a întâmplat în Witenberg sub influneţa lui Carlstadt când Luther era ţinut în custodia protectivă a lui Frederick. Luther, atunci când a auzit pentru prima dată de monahii şi monahiile care renunţau la voturile lor a fost deranjat. Atunci a început să studieze Scripturile şi a ajuns la concluzia că astfel de voturi nu erau biblice şi prin urmare a sancţionat renunţarea la voturi. Prima sa reacţie este totuşi interesantă. Era tocmai această renunţare la voturii cea

care l-a nemulţumit pe Augustin. În lucrarea sa *De Haeresibus* (82) Augustin scrie: *"ita ut quaedam virgines sacrae provectae iam aetatis in urbe Roma ubi haec docebat eo audito nupisse dicantur."* Augustin scrie ceva similar în *Retractationes* (2, 48): *tantum valuit in urbe Romana ut nonnullas etiam sanctimoniales de quarum impudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur, hoc maxime argumento cum eas argueret dicens: Tu ergo melior quam Sarra, melior quam Susanna sive Anna?... Hoc modo etiam virorum sanctorum sanctum caelibatum commemoratione patrum coniugatorum et comparanonefrangebat*.

Sfântul Ambrozie a fost într-adevăr adânc preocupat despre aceste opinii ale lui Iovinian. În ciuda faptului că papa Siricius a trimis o notificare de excomunicare lui Iovinian şi a celor opt susţinători ai săi, Sfântul Ambrozie s-a gândit la această problemă destul de serios încât şi-a convocat el singur un sinod. Evident el intenţiona să oprească răspândirea unor astfel de învăţături în Milano. Episcopii care au participat la acest sinod erau Sabinus de Piacenza, Bassianus de Lodi, Eventius de Pavia, Maximus de Aemona, Felix de Como, Teodor de Octodurum, Contsantius de Claterna, Germinian de Modena şi Eustatius de Totona.

În Roma, orişicum păgânismul încă mai persista. Multe familii influente erau ostile Constantinopolului, neuitând niciodată separarea lui Constantin cel Mare de oraşul Romei şi construirea „noii Rome" pe locul oraşului Bizantium. Aceşti romani au respins legile care veneau din est. Ostilitatea lor era faţă de edictele lui Teodosie care au făcut din creştinism singura religie oficială din imperiu. Ei erau nemulţumiţi în special de edictul lui Teodosie din 8 noiembrie 392 care interzicea orice formă de adorare păgână privată. În numele oraşului etern al Romei, senatul Roman l-a ratificat pe Eugeniu ca Augustus. Senatul roman a trimis o delegaţie la Eugeniu pentru a-l informa de decizia lor şi de a cere abrogarea decretelor lui Graţian. Eugeniu nu a răspuns. S-a mai trimis încă o cerere. El nu a

răspuns. Din contră, a doua oară a scris Sfântului Ambrozie. În cele din urmă curios de a afla un motiv pentru tăcerea sa, Sf. Ambrozie a răspuns că se temea ca păgânii să nu câştige în faţa noului Augustus. În cele din urmă Eugeniu a returnat bunurile confiscate din templele păgâne iar nu pe cele luate de la preoţii de la care au fost luate. El le-a dat înapoi la senatorii care le-au cerut de la el ca şi daruri ale „cetăţenilor de onoare" pentru ca guvernul să nu fie implicat. Deasemenea le-a dat daruri şi episcopilor. Ca şi răspuns Eugeniu a ordonat restaurarea Altarului Victoriei. Eugeniu, dimpreună cu Abrogast au trecut Alpii în vara anului 393 ajungând în Milano în august. Sfântul Ambrozie a preferat să se retragă într-un exil voluntar decât să aibă de a face cu aceste noi probleme, un exil care a durat mai mult decât un an. Probabil acesta este motivul pentru care Iovinian i-a răspuns atunci când a părăsit Roma pentru Milano. Sfântul Ambrozie a terminat cu Teodosie, la fel cum a făcut şi cu Eugeniu. I-a trimis o scrisoare în care i-a explicat de ce a părăsit oraşul. Nu era din cauza fricii. Plecarea se datora faptului de a îşi manifesta nemulţumirea cu privire la „sacrilegiul" comis de Eugeniu în oferirea păgânilor cererilor lor pentru un act public. „Nu îmi este frică să spun împăraţilor tăi ceea ce gândesc. La fel cum nu am fost tăcut nici faţă de ceilalţi împăraţi, nu voi fi tăcut nici faţă de tine, mărite împărate... deşi puterea unui împărat este mare, totuşi aminteşte-ţi, Împărate, cât de mare este Dumnezeu. El vede inimile tuturor. El pătrunde în cele mai adânci unghiuri ale conştiinţei. El ştie toate lucrurile înainte ca ele să se întâmple: El ştie secretele inimii tale." Exilul voluntar al sfântului Ambrozie şi scrisoarea sa directă trimisă lui Eugeniu au constituit esenţial o excomunicare implicită. Sfântul Ambrozie nu a cerut nici o cerere de pocăinţă, la fel cum a făcut în cazul lui Teodosie atunci când acesta a omorât cetăţenii Tesalonicului. Ceea ce a reuşit să deducă Sfântul Ambrozie a fost faptul că Eugeniu a devenit una şi aceiaşi cu partidul păgânilor. Iovinian credea că poate funcţiona mult mai uşor în

atmosfera creată de Eugeniu.

În cele din urmă Sfântul Ambrozie s-a dovedit a avea dreptate. Biserica a refuzat să accepte darurile oferite de Eugeniu. Ca şi răspuns, Eugeniu a permis păgânilor restaurarea lor deplină în Roma şi pretutindeni în Italia sub Nichomachus Flavianus. În 1938 s-a descoperit o inscripţie în Ostia care data între 393 şi 394 care comemora restaurarea templului lui Hercule. Templele păgâne au fost deschise din nou. În martie a avut loc procesiunea lui Isistuc. În aprilie au avut loc jocurile megaliasiane în cinstea Cibelei. Din 28 aprilie până în 6 mai au avut loc spectacolele flagrante ale lui Ludi Florales. Mai apoi a avut loc repetiţia finală – toate poziţiile de onoare din stat au for rezervate numai păgânilor.

Pe de o parte exista apostazia monahilor şi a monahiilor sub influenţa lui Iovinian; pe de cealaltă parte, exista apostazia multora cauzată de păgânism. S-a putut resimţii o mare tristeţe în Biserică, atât la Milano cât şi la Roma. Sfântul Ambrozie a continuat să scrie clericilor săi să-i îndemne pe oameni să rămână loiali şi credincioşi Domnului Iisus Hristos, credinţei lor creştine.

Sfântul Ambrozie s-a reîntors în Milano numai atunci când Eugeniu a plecat să se lupte cu forţele militare ale lui Teodosie. Înainte de a pleca la bătălie Nicomachus Flavianus şi Abrigast au votat că după întoarcerea lor vor transforma marea bazilică de la Milano într-un depozit şi îi vor obliga pe clerici să intre în rândurile armatei. Precum Eugeniu şi liderii armatelor sale păgâne treceau prin trecătorule Alpilor, ei ridicau statui închinate lui Jupiter şi înlocuiau monograma lui Hristos de pe armele lor cu imaginea lui Hercules Invictus. În ceea ce-l priveşte pe Teodosie el şi-a intensificat viaţa sa duhovnicească. Abrigast şi-a concentrat forţele sale, constituite în principal din franci şi germani, lângă Aquileia. Între timp Teodosie şi-a adus multe mase de goţi, alani, huni şi armatele din Caucaz. Ironic, aceste forţe stăteau sub comanda gotului Gainas, vandalului Stilchio şi a gotului Alaric care la anul 410 a atacat Roma, eveniment care l-a

impulsionat pe Augustin să scrie *De Civitate Dei.* Iniţial, bătălia s-a întors în favoarea lui Eugeniu dar situaţia s-a răsturnat curând şi s-a dovedit că Teodosie a câştigat printr-o bătălie completă. Nicomachus Flavianus s-a sinucis atunci când şi-a dat seama că nu este capabil să menţină trecătoarea Iuliană a Alpilor lângă Ober Laibach. La două zile după bătălie Abrogast s-a sinucis. Eugeniu a fost omorât. Teodosie a trimis prompt un oficial l-a Sfântul Ambrozie cu o scrisoare pentru a-l anunţa despre victorie şi pentru a-i cere episcopului să anunţe victoria public şi să dea mărire lui Dumnezeu. Sfântul Ambrozie a dus scrisoarea cu sine la altar astfel ca să fie o dovadă a credinţei lui Teodosie care să iese în relief. Incidental, Teodosie în scrisoarea sa l-a informat pe Sfântul Ambrozie că era surprins că a părăsit oraşul şi că a arătat supunere faţă de uzurpatorul Eugeniu. Sfântul Ambrozie era preocupat ca Teodosie să îi ierte pe cei cuceriţi. Prin urmare şi-a aranjat o întâlnire cu împăratul la Aquileia. El a îngenunchiat în faţa împăratului. Teodosie s-a ridicat în picioare şi ca răspuns a îngenunchiat în faţa Sfântului Ambrozie – el considera victoria sa fructul rugăciunilor Sfântului Ambrozie.

În predicile sale din ultimele luni ale lui 394 Sfântul Ambrozie îşi exprima bucuria sa cu privire la marea victorie creştină finală, o victorie care reunea imperiul în pace sub un împărat creştin. Timpul de domnie al lui Teodosie se apropia de sfârşit, misiunea s-a pământească era terminată şi se pregătea să se întoarcă la casa s-a cerească. Bătăliile sale se terminaseră. El i-a înfrânt pe duşmanii lui Hristos. El a continuat să emită edicte infuzând o nouă viaţă în imperiu, o viaţă structurată pe principii creştine. După trei luni în Milano, Teodosie a murit pe 17 ianuarie 395. Pe data de duminică 25 februarie, la patruzeci de zile după moartea lui Teodosie, Sfântul Ambrozie şi-a ţinut predica sa funerară în catedrală în faţa curţii, a prinţului, a forţelor armate şi a poporului. „Regii vor umbla în lumina Ta. Graţian şi Teodosie vor umbla în faţa altora, nu acum înconjuraţi de

armele soldaţilor lor ci prin meritele lor, nu acum îmbrăcaţi într-o îmbrăcăminte de purpură ci cu o haină a măririi." Printre cei care ascultau cuvântarea funebră era şi gotul Alaric.

Se pare că exista o legătură între înfrângerea păgânilor şi înfrângerea gândirii lui Iovinian în sensul că ambii erau văzuţi ca şi duşmani ai Bisericii, amândoi erau văzuţi ca lovind la rădăcina creştinismului – Iovinian deoarece nu numai că poziţiile sale erau considerare ca greşite ci şi din cauza efectului lor practic: renunţarea la voturi, un subiect menţionat de Ieronim în *Adversus Jovinainun* 2, 36, de către papa Siricius în *Epsitula* 7, 3 şi de Augustin în *De Haeresibus* 82 şi *Retractationes* 2, 48. Mai mult decât atât, în ochii păgânilor, retragerea monahilor din lume şi mortificarea lor voluntară le părea ca fiind antisocială şi nenaturală. De aici apare interconecţia între Iovinian şi păgâni la un alt nivel.

Atât Ieronim cât şi Sfântul Ambrozie se opuneau vehement lui Iovinian. Orişicum, în 393 Ieronim a terminat *De viris illustribus*, o sursă faimoasă care conţine schiţe biografice a o sutătreizecişicinci de scriitori creştini. Ieronim se include şi pe sine, citează toate scrierile – chiar şi pe cele care intenţiona să le scrie. În lucrarea sa Ieronim avea tendinţa de a strica reputaţia Sfântului Chiril al Ierusalimului, Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Ambrozie. Despre acesta din urmă a scris: "Ambrozie episcopul Milanului mai scrie chiar şi astăzi. Prin urmare din moment ce trăieşte mă voi abţine să îl judec deoarece asta ar însemna să mă expun pe mine la un reproş mult prea contradictoriu, la a flata şi la un limbaj mult prea direct — *ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas*. La mai puţin de un an Ieronim lăuda scrierile Sfântului Ambrozie despre ascetism, în special cele despre feciorie.

În lucrarea sa, Adversus Jovinianum Ieronim discută despre "cele patru poziţii" ale lui Iovinain (Patrologia Latina 23, 214). "[Iovinain] spune că "fecioarele, văduvele şi femeile căsătorite care au trecut prin naşterea hristică

sunt vrednice de un merit egal. [Iovinain] încearcă să arate că cei care, asiguraţi de credinţă, au fost renăscuţi prin botez, nu pot fi înşelaţi de diavol." Al treilea punct al său este "că nu există nici o diferenţă între abstinenţa de la mâncare şi primirea ei cu mulţumire." Al patrulea şi ultimul este că nu există nici o plată în împărăţia cerurilor pentru toţi cei care şi-au ţinut votul lor baptimsmal." De la Sfântul Ambrozie şi Augustin reiese clar că Iovinian avea o a cinccea poziţie: Maria a născut în feciorie dar şi-a pierdut fecioria atunci când a dat naştere [Sf. Ambrozie, Epistula 42, 4-7 in Patrologia Latina 16, 1125); Augustine, De Nuptiis et Concupiscentia 2, 15; Contra duas Epistulas Pelagianorum 1, 4; Contra Julianum 1, 4; and De Haeresibus 82].

Iovinian a accentuat cel mai mult prima poziţie. Ca şi rezultat Ieronim – Adversus Jovinianum în două părţi – şi-a dedicat întreaga primă carte pentru a respinge această poziţie. Ieronim, ca de obicei, a criticat destul de aspru calitatea literară a primei lucrări a lui Iovinian. Este un lucru la care trebuie să ne aşteptăm din partea lui Ieronim – deşi F. Vali în lucarea sa intitulată Gioviniano (1953) consideră stilul lui Iovinian, bazat pe fragmentele existente, a fi chiar forte bun.

Ieronim îl urmăreşte pe Iovinian punct cu punct. *Prima* poziţie a lui Iovinian consta în faptul că nu există o diferenţă în valoarea duhovnicească dintre feciorie şi căsătorie. Ieronim evidenţiază că Adam şi Eva s-au "căsătorit" numai după ce au păcătuit. Referinţei lui Iovinian la *Facere* 1:28 Ieronim îi răspunde că deşi căsătoria a fost intenţionată pentru a "stăpânii pământul," fecioria stăpâneşte raiul. Ieronim intră în nişte extreme hermeneutice pentru a răspunde căsătoriei şi poligamiei patriarhilor. El pretinde că toate persoanele cele mai apropiate de Dumnezeu erau caste – de exemplu Ilie, Iosua, Sf. Ioan Botezătorul. Cazul lui Solomon a reprezentat o problemă pentru Ieronim dar el pretindea că Solomon şi-a învăţat lecţia şi se referă la ceea ce a spus Solomon despre căsătorie în *Ecclesiat* şi în *Proverbe* – el i-

a în considerare *Cântarea Cântărilor* ca şi un imn care laudă castitatea. Referinţa lui Iovinian la căsătoria sfântului Petru este contracarată de Ieronim cu presupunerea că însurătoarea sa a avut loc înainte ca el să audă evanghelia, că după ce a devenit un uncenic, el şi-a păsăsit soţia. El consideră afirmaţia sfântului Petru din Evanghelia Sfântului Matei (19:27) ca şi o dovadă – "iată am lăsat toate lucrurile şi Te-am urmat." Motivul pentru care Ieronim scoate în evidenţă argumentul că sfântul Petru a fost mai puţin iubit de Domnul nostru decât Sfântul Ioan este că Sfântul Petru a fost căsătorit, iar Sfântul Ioan era fecior. Atât de extremistă este poziţia lui Ieronim încât el pretinde clar că nici măcar sângele martiriului nu ar fi putut spăla "întinăciunea" Sfântului Petru prin faptul că s-a căsătorit!

În referinţele sale la Sfântul Pavel pentru a-l contracara pe Iovinian, Ieronim intră în extremism. Mai mult, el foloseşte extensiv *De Monogamia* lui Tertulian fără să o menţioneze. Se pare că el ar fi avut acces la o lucare a lui Tertulian pe care nu o mai avem intitulată *De Nuptiarum Augustiis,* o lucrare în care Tertulian a folosit tradiţia filosofică ce se opunea căsătoriei. În orice caz, ştie bine această tradiţie şi o foloseşte. Filosofia păgână adeseori exclude întrebarea: "trebuie să ne căsătorim?" — ει γαμητέον. Anumiţi stoici au recomandat căsătoria ca pe o importantă tărie socială şi politică. Cicero converge această tradiţie în a sa *De Officiis* (I, 17): *principium urbis et quasi seminarium reipublicae*. Căsătoria este declarată cea mai deplină unitate a doi indivizi, o unire a trupului şi sângelui — μεχρί των σωμάτων, μάλλον δε καί αυτών των ψυχών. Stoicii sunt cei care au discutat special despre controversa περι γάμου, unii adoptând o poziţie destul de pozitivă faţă de căsătorie; alţii privind-o cu dispreţ. Cei care nu puneau preţ pe căsătorie pretindeau că omul care se căsătoreşte este "umilit" şi "înşelat" de soţia sa. Ei credeau că este plicitistor să trăieşti lângă aceiaşi femeie, deoarece o femeie era considerată ca fiind de neîncredere, frivolă, iritabilă. Adesea ei se referau la tristeţea provocată

de pierderea copiilor. O astfel de atitudine faţă de femei, fie că se găseşte în tradiţia ebraică, în tradiţia filosofică păgână sau în tradiţia creştină este lamentabilă şi trebuie să fie respinsă ca fiind în întregime falsă, în special din adâncurile viziunii creştine despre relaţia femeii cu bărbatul în căsătorie, o relaţia bazată pe analogia lui Hristos şi a Bisericii. Ieronim tinde să se bucure prin faptul că provoacă femeile prin aceaste cometarii dure — *licet enim in me saevituras sciam plurimas matronarum... tamen dicam quod sentio*. Ieronim îşi termină primele sale două cărţi împotriva lui Iovinian prin trecerea în revistă a femeilor păgâne faimoase care au fost cinstite pentru fecioria lor. Apoi catalogează o listă lungă de oameni care au fost înşelaţi de soţiile lor. Iovinian a fost acuzat de cei care au susţinut sau lăudat fecioria maniehismului. Ieronim dă o replică bruscă la aceast fapt – el nu a condamant niciodată căsătoria dar a plasat-o pe un plan duhovnicesc inferior comparativ cu fecioria.

Răspunsul lui Ieronim la *a doua* poziţia a lui Iovinian este mai scurt şi într-un anume fel mult mai teologic. Ieronim se întâlneşte cu o problemă atunci când începe să trateze subiectele teologic deoarece mintea sa nu era una teologică. Răspunsul lui Ieronim este că în realitate persoanele au căzut. El îi menţionează pe Moise, Aaron, David şi Solomon. El extinde faptul acestei realităţi la cei care au fost botezaţi – dacă aceasta este o realitate, atunci cum poate crede Iovinian în "lipsa de defecte" a celor ce au fost botezaţi – *baptisma sicutpriora peccata dimittit, sic infuturum servare non potent, nisi baptizati omni custodia servaverint cor suum*. A doua poziţie a lui Iovinian are în sine o afinitate cu doctrina calvină şi augustineană a lui *perseverantia sanctorum*. Dar, bazaţi pe ce se poate determina din aceste fragmente, Iovinian nu a făcut niciodată un apel la voinţa eternă şi nealterată a lui Dumnezeu după cum au făcut-o Augustin şi Calvin. Mai mult decât atât Iovinian se pare că şi-a bazat poziţia sa pe *I Ioan* 3:9 şi 5:18. El pare că limitează imposibilitatea căderii celor care au fost deplin regeneraţi în botez —

plena fide in baptismate renati sunt. Iovinian face o distincţie între botezul cu apă şi botezul cu Duh.

A treia poziţia a lui Iovinian a fost că nu există nici o diferenţă între abţinerea de la mâncare şi participarea la masă însoţită de rugăciunile de mulţumire. Punctul său, bineînţeles, era menit să submineze, să diminueze valoarea duhovnicească a postului. Pentru Iovinain, în replică la *Romani* 14:20 şi *I Timotei* 4:3, Dumnezeu a creat toate animalele pentru a fi puse în slujba omului. El cere o atenţie sporită asupra faptului că Hristos a participat la masa de nuntă în Cana, a şezut la masă cu Zaheu, cu vameşii şi "păcătoşii" şi a fost numit lacom de farisei. În răspuns, Ieronim, folosind extensiv lucrarea lui Tertulian *De Jejunio* şi argumentele luate de la Porfirie, scoate în evidenţă o documentare învăţătorească impresionantă, deşi din lucrările altora. El menţionează că oamenii de ştiinţă ai ştiinţelor naturale au adus o evidentă substanţiere faptului că animalele au fost făcute pentru om dar cu necesitate pentru burta omului. El menţionează autorii medicali şi filosofii care au lăudat binefacerile postului. Din nou, urmându-i lui Tertulian; Ieronim evidenţiază că datorită mâncării a căzut Adam şi Esau şi-a pierdut dreptul de întâi născut. El scoate în evidenţă că Moise, Iosua, Saul, Ilie, Daniel, Sfântul Ioan Botezătorul şi mulţi alţii posteau, deşi Mântuitorul a fost cel care a "consacrat" postul. Ieronim scria că într-o burtă grasă stă germenul patimilor. În rest, Ieronim foloseşte *argumentum ad hominum,* pretinzând că Iovinian şi-a dezvoltat un gust fin pentru mâncarea de calitate, că Iovinian se bucura petrecându-şi timpul în băile publice şi se cupla destul de uşor cu femeile. Atacul său faţă de caracterul lui Iovinian este plin de satiră dar mult din ceea ce scrie el nu este de încredere. Ieronim îşi făcuse o plăcere din a asasina anumite personaje.

Iovinian a mers mai departe. În a *patra* sa poziţie el neagă toate gradaţiile dezvoltării morale. Pentru Iovinian există doar două genuri de persoane – drepţii şi păcătoţii, oile şi caprele, cinci feciore înţelelpte şi cinci feciore

nebune. El invocă şi parabola muncitorilor din vie, dintre care toţi au primit o plată egală. Ca răspuns, Ieronim se referă la parabola semănătorului, la parabola talanţilor, la faptul că există mai multe lăcaşuri în casa Tatălui Meu, comparaţia corpurilor înviate cu stelele care diferă în mărire şi la textul din *II Corinteni 9:6*: „cel care seamănă cu zgârcenie, cu zgârcenie va şi secera; iar cel care seamănă cu dărnicie cu dărnicie va şi secera.” În concluzia sa Ieronim scrie: „şi acum un ultim cuvânt lui Epicurus al nostru care este asudat de patimă în mijlocul grădinilor sale înconjurat de bărbaţi tineri şi de tinere femei. Pentru discipolii tăi, tu eşti destul de corpulent, destul de sătul şi destul de bine spălat. Îi văd pe toţi acei băieţi arătoşi, tot acel tineret cu părul bucălat, văd că tunsorile le sunt bine îngrijite şi obrajii le sunt rumeni, toţi sunt din turma ta sau mai bine spus, toate acele grohăituri prosteşti dintre porcii tăi…”

Rămâne o taină de ce nu a discutat Ieronim cea de a *cincia* poziţie a lui Iovinian – că fecioria Mariei s-a pierdut odată cu purtarea lui Iisus. Dacă ar fi fost menţionată în *Comentarii* sau *Commentarioli* de Iovinian dată lui Ieronim de Pammachius, nepotul sfintei Paula, este sigur că Ieronim nu ar fi ratat ocazia să atace această poziţie. Conjunctura face că Iovinian şi-a promovat punctul de vedere după ce a fost condamnat în Roma sau eventual a fost promovată doar verbal.

După sinodul Sfântului Ambrozie care a condamnat aceste puncte de vedere ale lui Iovinian, nu s-a mai auzit nimic de el. Augustin scrie în *De Haeresibus* că erezia sa s-a pierdut — *cito ista haeresis oppressa et extincta est*. Se crede că a murit în exil înainte de anul 406, deoarece Ieronim scrie în lucrarea sa *Adversus Vigilantium* în 406 că Iovinian şi-a disipat mintea în satisfacerea patimilor sale, că el şi-a “aruncat în iad duhul său.”

Trebuie menţionat că lucrarea lui Ieronim *Adversus Jovinianum* nu s-a bucurat de un succes mare. El a fost obligat să se apere într-o scrisoare (*Epistula* 49) faţă de prietenul său Pammachius, pretinzând că el nu intenţiona

să condamne căsătoria pentru a nu cădea într-un fel de maniheism. Chiar prietenii săi care l-au încurajat să scrie au fost uimiţi de cruditatea isterică şi vehementă a limbajului său. Ieronim a intrat în opoziţie din cauza poziţie sale extremiste cu privire la căsătorie – el pretindea că relaţiile sexuale din cadrul căsătoriei erau un obstacol în faţa rugăciunii şi împiedicau primirea euharistiei, un rău tolerat deoarece desfrănarea era mai rea. Prietenul său Domino a insitat într-o clarificare a unei liste a remarcilor sale ofensive. Din scrisoarea lui Ieronim către Domino (*Epistula* 50) aflăm că un avocat s-a călugărit şi le învăţa pe doamnele romane despre moralitate şi scripturi. Această persoană i-a denunţat atât pe Iovinian cât şi pe Ieronim, acesta din urmă deoarece nu a avea o părere bună despre căsătorie. Această persoană este lipsită de un nume în scrisoarea sa, dar unele speculaţii l-au indentificat cu nimeni altul decât Pelaghie. Prietenii lui Ieronim din Roma au fost atât de compromişi de lucrarea *Adversus Jovinianum* încât Pammachius a încercat să găsească toate copiile distribuite ale lucrării. Pammachius a sugerat ca Ieronim să scrie o altă lucare bazată pe raţiune şi nu pe patimă şi emoţie.

Hamack se referă la viziunea lui Iovinian ca şi la o "viziune sacramentală." El vede în Iovinian un precursor al acelui *"sola fide"* al Reformei. "Au exsitat în Biserica neamurilor mişcări care au apărat deliberat fundamnetarea doar pe credinţă (*"sola fide"*) şi cea mai sigură cale de mântuire doar prin harul dat la botez" (*salus per gratiam in baptismo donatam certissima*)... în conformitate avem de face din nou cu acel 'sola fide'... care nu este conceput evanghelic, ci însemna de fapt *solo sacramento* – aceasta chiar dacă viaţa nu corespundea cu cerinţele creştine de sfinţenie. Existau anumiţi învăţători care realmente au priceput teza evanghelică şi Iovinian poate fi considerat unul dintre ei, deşi oponenţii săi erau corecţi (şi eu mă îndoiesc de acest lucru) în faptul că se simţau ofensaţi de acestă opinie; chiar dacă această doctrină, în circumstanţele timpului său, putea şi chiar a

promovat laxitatea. Poziţia sa principală era după cum urmează: 1. omul natural se află în stadiul păcătoşeniei. Chiar şi cel mai mic păcat îl separă pe om de Dumnezeu şi îl expune condamnării. 2. Stadiul creştinului se bazează pe botez şi credinţă; acestea produc regenerarea. 3. Regenerarea este un stadiu în care Hristos este în noi şi noi suntem în Hristos; în acest lucru nu există nici un nivel; deoarece relaţia personală fie că există fie că nu există. Unde există, acolo există şi îndreptăţirea (dreptatea). 4. Este o relaţie formată pe iubire: tatăl şi fiul locuiesc în credincioşi; dar acolo unde există o astfel de locuire, posesorul nu-şi mai poate dori nimic altceva. 5. În conformitate, toate binecuvântările sunt acordate în şi prin această relaţie; nimic din ceea ce se poate gândii nu mai poate avea capacitatea de a fi adăugat. 6. Din moment ce toate binecuvântările sunt conferite din această relaţie, nu pot exista fapte speciale meritorii; deoarece la final nu poate exista decât un singur bine şi pe acest îl avem ca şi cei mai iubiţi fi ai lui Dumnezeu, care acum participăm în natura dumezeiască şi acest bine va fi deplin descoperit în Rai. 7. În cel care ocupă această relaţie de credinţă şi iubire nu mai poate fi nimic de condamnat; el nu mai poate face nici un păcat care l-ar separa de Dumnezeu; diavolul nu îl mai poate face să cadă, deaorece el se restaurează pe sine ca şi un fiu al lui Dumnezeu prin credinţă şi pocăinţă. Relaţia care s-a stabilit în botez este ceva care durează şi este indisolubilă. 8. Un astfel de om nu trebuie să fie doar botezat; el trebuie să primească botezul cu credinţă deplină şi prin credinţă trebuie să-şi dovedească harul baptismal. El trebuie să muncească şi să să lupte cu sărguinţă – deşi nu prin eforturi maimuţăreşti, care sunt lipsite de valoare – nu cu scopul de a dobândii ceva mai departe, ci pentru a nu pierde ceea ce nu a primit. Deasemenea pentru el se aplică adevărul că nu exsită păcate mari şi mici, ci că inima fie că îţi este cu Dumnezeu fie cu diavolul. 9. Cei care sunt botezaţi în Hristos şi se agaţă de El cu o credinţă deplină, formează unica, adevărata Biserică. Lor le aparţin toate acele promisiuni

ale măririi: ea este mireasa, sora, mama şi nu este niciodată separată de mirele ei. Ea trăieşte într-o singură credinţă şi nu este niciodată violată şi împărţită, ci este o fecioară curată. Îl putem numii pe Iovinian un "martor al antichităţii adevărului" şi un "protestant al timpului său," deşi nu trebuie să greşim şi să fim indiferenţi: locuirea lui Dumnezeu şi a lui Hristos în cei botezaţi este accentuată mai puternic decât puterea credinţei." Pentru cea mai deplină expunere a lui Harnack cu privire la Iovinain, a se vedea articolul lui din *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* I (1891), pp. 82-178.

Vigilanţiu.

Vigilanţiu, original din Gaul – din Calagurris în Aquitania – a devenit mai târziu preot în Barselona. În 404 Ieronim a primit o scrisoare din Gaul (*Epistula 109* conţine răspunsul său), o scrisoare care l-a îngrijorat adânc. Venea din partea lui Riparius, un preot învăţat din Aquitania. Riparius a scris pentru a-l informa pe Ieronim că o persoană pe care o cunoştea (Ieronim) ataca obiceiul de a ţine privegheri şi venerarea moaştelor. Persoana nu era nimeni alta decât acelaşi Vigilanţiu care l-a vizitat pe Ieronim în Betleem în 395 şi care a fost introdus de scrisori de recomndare din partea lui Paulin de Nola. Şederea lui a fost scurtă, sfârşindu-se într-o dispută, iar Vigilanţiu a răspândit vestea la întorcere că Ieronim simpatiza cu origenişti. Caracterul natural al lui Ieronim cuplat cu antipatia faţă de Vigilanţiu au dus la scrierea unui răspuns scurt dar scandalos şi descalificator. În scrisoarea către Riparius, Ieronim îl numeşte pe Vigilanţiu "Dormiţianus," adică adormitul sau somnolentul. În contrast cu numele său care însemna "cel treaz." El se referă la buzele sale ca şi la "buze împuţite" care scuipă murdărie. Sugerează să i se taie limba – sugerând că ar trebuie să fie tratat ca şi un nebun. Ieronim a atacat episcopul său pentru că nu l-a redus la tăcere. Totuşi, el include un răspuns relevant la acest subiect. El a menţionat că decât să se închine la moaşte, creştinii "onorau" moaştele din respect. A adunat o listă de texte

pentru susţinerea privegherilor. A cerut ca Riparius să-i dea o copie din ce a scris Vigilanţiu. Până să le primească a aşteptat doi ani.

Pe parcursul acestor doi ani de aşteptare Ieronim a fost adânc implicat în controversă. Se afla în ultimul rând al controversei cu Augustin şi conspira cu Teofil al Alexandriei pentru a injura reputaţia Sfântului Ioan Hrisostom. În această perioadă Isaurienii au devastat coasta feniciei şi Galileii (vezi Teodoret, *Istoria religioasă* – biografia călugărilor, nu *istoria Bisericii,* 10). În 406 Ieronim a devenit grav bolnav în timpul postului – "am ajuns la poarta morţii." În toamna anului 406 călugărul Sisinie avenit în Aquitania cu două copii ale scrierii lui Vigilanţiu trimise de Riparius. Scrierile lui Vigilanţiu dispăruseră. Toate cunoştinţele noastre derivă din lucraea scurtă şi abuzivă a lui Ieronim, o lucare care intenţiona să-l devasteze pe Vigilanţiu. Totuşi, lucrarea lui Ieronim ne conferă nu numai nişte fragmente din original ci şi o idee clară despre ce gândea Vigilanţiu. În maliţiozitatea personală şi în abuzivitatea generală lucrarea este cât se poate de caracteristică personalităţii lui Ieronim. "Pe pământ au existat monştii, centauri, sirene, leviatani şi alte orătănii… Gaul nu a creşcut nici un monstru, ci a fost întodeauna un om nobil şi brav – când dintr-o dată s-a ridicat unul Vigilanţiu, care ar fi trebuit să fie chemat Dormitantus, opunându-se prin duh necurat împotriva Duhului lui Hristos şi interzicând cinstirea mormintelor martirilor. El respingea privegherile – susţinând că trebuie să cântăm Aliluia numai de Paşti. El decalară ascetismul ca şi erezie şi castitatea o crescătorie a extravaganţei — *pudicitiam, libidinis seminarium*… Acest hangiu de Calagurris amestecă apa cu vinul şi în conformitate cu vechea artă ar combina otrava sa cu credinţa acea autentică. El se opune fecioriei, urăşte castitatea, protestează împotriva posturilor şi cinstirii sinţilor şi s-ar amuza pe sine cu Psalmii lui David doar în timpul unor sărbători joviale. Este înspământător să auzi că chiar şi unii episcopii sunt deacord cu nonşalanţa sa, dacă ei mai

pot fi numiţi episcopi şi care hirotonesc persoanele căsătorite diaconi şi nu cred în castitatea celibatului."

Exsită două linii de răspuns în lucrarea lui Ieronim *Adversus Vigilanrium*. Una este caricatură şi asalt verbal, reducând toată poziţia lui Vigilanţiu la simplă ridicularizare. Este posibil să reconstruim viziunea lui Vigilanţiu din lucrarea lui Ieronim. În general există cinci poziţii esenţiale. *Prima*, el atacă viaţa devoţională a Bisericii. Devoţiunea faţă de moştele martirilor este o simplă superstiţie. El îi numea pe creştinii care "venerau" "acele oase blestemate" "creşetori ai refuzului" şi "idolatrii." A purta aceste "rămăşite de praf" în procesiuni era o ofensă. A oferi rugăciuni sfinţilor nu avea nici o valoare, căci ei se odihnesc cu Dumnezeu – nu era nimic mai mult sau mai puţin decât o practică fără de nici un folos. Aprinderea lumânărilor la mormintele şi locurilor de venerare a mucenicilor şi sfinţilor era o practică păgână. A *doua* sa poziţie era că privegherile de noapte sunt o simplă extensiune a practicii originale a priveghrii pascale şi ele ar trebui oprite. El adaugă la aceasta noţiunea că "fărădelegile" aveau loc numai în întuneric. A *treia* poziţie a sa este o respingere idealului ascetic al postului, monahismului şi fecioriei. El credea că preoţimea ar trebui să se căsătorească. În esenţă argumentul său consta că dacă toţi ar fi feciori, ar rezulta sfârşitul umanităţii. Dacă toţi ar fi monahi, nu ar mai fi nimeni care să vestească evanghelia la lume. A *patra* poziţia a sa fost că trimiterea milostenilor la Ierusalim pentru a susţine un grup de monahi leneşi şi lipsiţi de nici o activitate ar trebuie să fie oprită. A *cincea* poziţie era că nu este înţelept să renunţi la toată proprietatea dintr-o dată. Era mai înţelept să o distribui gradual şi numai celor aflaţi într-o nevoie reală.

Lăsând la o parte toate caricaturile lipsite de manieră a răspunsului lui Ieronim, se fac anumite contra argumente. Ieronim repetă distincţia pe care a făcut-o în scrisoarea către Riparius: există o diferenţă între respectul pe care creştinii îl conferă mucenicilor şi adorarea lui Dumnezeu singur. Se cade să îi invocam pe sfinţi deoarece

ei sunt de fapt vii dimpreună cu Hristos şi prin urmare rugăciunile lor sunt la fel de efective acum la fel ca şi atunci când umblau pe pământ. Aprinderea lumânărilor este o formă de evlavie rezonabilă şi de înţeles. Critica lui Vigilanţiu cu privire la această practică, scrie Ieronim, este indicativ al aceleiaşi neînţelegeri şi lipse de sensibilitate arătată de ucenici atunci când femeia a folosit mirul ei scump pe Iisus (Matei 26: 6-13). Trimiterea milostenilor la Ierusalim este avertizată de Sfântul Apostol Pavel în toate scrierile sale, deşi Ieronim admite că toţi săracii trebuie să fie ajutaţi pretutindeni. El admite că nu toţi sunt chemaţi să-şi abandoneze bunurile lumeşti. El evidenţiază că acesta era idealul susţinut de Iisus pentru oricine doreşte să ajungă la desăvârşire. Nu există nici un argument împotriva subiectului fecioriei, deoarece Ieronim admite că sunt numai câţiva care aspiră la ea. Ceea ce este curios este că singura apărare a lui Ieronim faţă de monahism se bazează pe această realitate negativă – retragerea monahală este necesară pentru cei care sunt slabi şi poate fi sigură numai dacă sunt scoşi din ispitele lumii.

Lucrarea lui Ieronim Adversus Vigilantium nu l-a distus pe Vigilanţiu. Se pare că anumiţi episcopi au simpatizat cu punctele sale de vedere. Lui i s-a conferit o poziţie preoţească în Barselona. Influenţa lui Vigilanţiu, în special în Gaul nu era terminată. Dovezi se găsesc în lucrarea lui Faustus Rhegium: Ut transeamus ad sanctorum communionem. lllos hie sententia ista confundit, qui sanctorum et amicorum dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In symbolum praevaricati sunt, et Christo infonte mentiti sunt, etper hanc infidelitatem in media sinu vitae locum morti aperuerunt. Faustus pretinde că cuvintele "communio sanctorum" se adresau “ucenicilor” lui Vigilanţiu care respingeau venerarea sfinţilor.

Cuvintele scurte ale lui Harnack despre Vigilanţiu desocperă din nou cât de apropape se simte el de

personalităţile ca Marcion, Iovinian şi Vigilanţiu. “Spaniolul Vigilanţiu, l-a depăşit chiar şi pe Iovinian, atât în varietate cât şi în intesitate, prin energia cu care a atacat exagerările batojocurei, venerarea moaştelor, fecioria etc.”

Elvidiu.

Elvidiu era un laic în Roma care a fost provocat să scrie împotriva ascetismului de o lucrare care circula scrisă de un monah pe nume Carterius şi de zelul lui Ieronim pentru promovarea vieţii ascetice pe vremea când se afla în Roma. În general, creştinii din Roma nu erau prea atraşi în spre monahism şi în spre ascetismul extrem. Ieronim era un nou venit în Roma în 382 şi 383. A câştigat încrederea papei Damasus. Faptul că el a apărat o formă nouă şi extremă de ascetism nu s-a bucurat de aprobarea generală. Înainte ca influenţa lui să fie simţită existau asceţi în Roma, inclusiv femei. O femeie influenţată de idealurile monahale egiptene era încă capabilă să-şi administreze casa, să se bucure de vizitele prietenilor şi să se roage la mormintele martirilor. Ieronim avea un program diferit. Faimosul caz al lui Blesilla a provocat multe probleme pentru Ieronim. Detalile se găsesc în *Epistula* 39, 6. Blesilla a îmbrăţişat ascetismul extrem, la fel cum a făcut şi Eustochium. Blesilla a murit şi la înmormântarea ei mama sa a murit şi ea. Cei prezenţi erau nemulţumiţi. “Nu este oare ceea ce i-am spus şi noi? Ea se tânguie după fiica sa care a murit din cauza posturilor… Cât timp trebuie să ne mai abţinem să scoatem afară acest grup de monahi vinovaţi din oraş? De ce nu sunt loviţi cu pietre sau aruncaţi în Tibru? Nefericita de Paula. Monahii sunt cei care au pierdut-o. Ieronim era liderul acestui “grup de monahi vinovaţi.”

Toate aceste lucruri l-au provocat pe Elvidiu. El s-a decis să lovească în miezul crezului lui Ieronim că celibatul era o formă de viaţă superioară. El s-a decis că nu exista nici un alt fel mai bun de a ataca această presupunere a lui Ieronim decât prin a ataca doctrina pururea fecioriei Mariei. Nu avem nici o informaţie de încredere despre cine

era Elvidiu. Ghenadie al Marsiliei (fl. 470) pretinde în lucrarea sa *De viris illustribus* (32), o continuare a lucrării cu acelaşi nume a lui Ieronim, că el era un ucenic al lui Auxentius şi al episcopului Adrian al Milanului. Dacă Ghenadie are dreptate, atunci este ceva interesant în plan istoric, deoarece Ghenadie era capadocian din naştere, nu cunoştea latina, hirotonit prin 343 de Grigorie, intrusul arian în Alexandria. În ciuda faptului că Auxenţiu nu cunoştea latina, el a devenit cel mai înfocat susţinător al arianismului în vest. El a fost numit pe scaunul din Milan de Constantin în 355. Auxenţiu a fost condamant pentru erezie la sinodul din Arminium (359), la sinodul de la Paris (360) şi la sinodul din Roma în 372. În ciuda acestor condamnări şi în ciuda atacurilor asupra lui de către sfântul Ilarie de Poitiers şi de Sfântul Atanasie, Auxenţiu şi-a menţinut poziţia ca şi epsicop al Milanului până la moarte în 373 şi 374. A fost succedat de sfântul Ambrozie. Unii cărturari cred că acele caracteristici estice ale liturghiei ambroziene sunt rezultatul practicii lui Auxenţiu.

Toată controvesa cu Elvidiu este semnificativă în plan istoric. Esenţa controversei privea ascetismul. Cele cinci argumente principale evidenţiate de Elvidiu vor fi reafirmate în timpul Reformei. Răspunsul lui Ieronim la aceste puncte va forma în esenţă viziunea Bisericii latine. Pentru a lovii în inima ascetismului Helvidiu afirmă un singur principiu primar pe care îl susţine cu cinci argumente. Principala afirmaţie era că feciora Maria, deşi era fecioră la conceperea lui Iisus a trăit mai apoi o viaţă în întregime normală cu Iosif născându-i acestuia câţiva copii. Această *primă* baza de susţinere derivă din *Matei* 1:18 şi 1:25. A *doua* bază de susţinere derivă din *Luca* 2:7. A *treia* derivă din menţiunea “fraţilor şi surorilor” lui Iisus. Al *patra* este o invocare a scriitorilor latini mai vechi, specifică lui Tertulian şi Victorinus de Pettau. A *cincea* susţinere este noţiunea generală că a recunoaşte că Maria a fost soţia reală a lui Iosif nu o dezonorează. Răspunsul lui Ieronim va forma viitorul mariologiei în Biserica latină şi deasemenea şi viitorul învăţăturii despre sexualitate.

Răspunsul său primar – excluzând toate caricaturile – este să folosească textele scripturistice într-u astfel încât să descopere că interpretarea lui Elvidiu nu este unica. Mai mult, este una incorectă. El analizează textele scripturistice soase în relief de Elvidiu şi observă, de exemplu, că "până ce" nu implică în nici un fel că mai apoi situaţia s-a schimbat, deoarece "până ce" afirmă pur şi simplu realitatea până la un anumit moment fără să implice în nici un fel o schimbare a realităţii de mai apoi. "Întâiul născut" înseamnă că Iisus a fost "ultimul născut." Nu implică în nici un fel un "al doilea născut." Mai cu seamnă intensifică faptul că ea nu a avut nici un copil până la Iisus şi nici după El.

Ieronim respinge faptul că Elvidiu îi invocă pe Victorinus şi Tertulian. El pretinde că Elvidiu nu l-a înţeles pe Victorinus iar Tertulian era un schismatic — *de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quean Ecclesiae hominem non fuisse*. Din moment ce Tertulian era schismatic, mărturia sa nu este de încredere. Ieronim susţine că părinţii ortodocşi au ţinut cu toţii pururea fecioria Mariei.

Superioritatea celibatului, scrie Ieronim, este dovedită nu numai de Maria ci şi de Iosif considerat de Ieronim că a fost un fecior pe toată viaţa. Superioritatea celibatului este confirmată de scrierile Sfântului Pavel. Evidenţa vieţii zilnice confirmă acest lucru, deoarece viaţa de căsnicie este una a greutăţilor şi distragerilor. Critica sa se continuă în cuvintele sale de concluzie către Elvidiu: „O, tu cel mai ignorant dintre oameni. Fără să te înhămezi la jugul de a cerceta Scripturile, ai murdărit cu mizeria ta pe fecioară. Legenda vorbeşte despre un nebun care cu scopul de a fi celebru a nu a găsit nimic mai bun de făcut decât să dea foc templului Dianei… urmând exemplul acestei monstuozităţi, deasemenea ai prostit sanctuarul Duhului Sfânt încercând să te faci cunoscut acolo pentru o mare mulţime de fraţi şi surori. Iată, ţi-ai atins copul. Abdominaţia ta te-a făcut celebru!"

La acest moment din viaţa sa Ieronim nu a aderat

încă la doctrina fecioriei Mariei *in partu*. După mai mulţi ani el va acepta această doctrină. Evident, cu privire la acest punct de vedere a fost influenţat de Sfântul Ambrozie care a mai influenţat şi pe mulţi alţii.

Ieronim a avut succes. Elvidiu dispare din istorie iar învăţătura sa a fost discreditată, fiind revăzută numai în timpul Reformei. Chiar şi printre teologii Reformei *respingerea doctrinei pururea fecioriei Mariei* nu era împărtăşită de toţi. Luther de exemplu credea că este incompatibilă cu demnitatea Mariei, că după ce a dat naştere Fiului Lui Dumnezeu şi Mântuitorului lumii, ar fi născut copii obişnuiţi din bărbat. Luther se referea la Helvidiu ca şi la un "prost grosier." Alţi teologi din tradiţia Reformei împărtăşesc viziunea lui Luther.

Viziunea lui Ieronim a predominat în cele din urmă şi a fost acceptată ca şi viziune oficială a Bisericii latine. Celibatul s-a exstins la clericii occidentali latini. În Biserica Răsăritului nu s-a extins. Mariajul a fost considerat "un remediu împotriva păcatului"; în Biserica de Răsărit nu a fost considerat aşa. Mariajul trebuia folosit exclusiv pentru propagarea de copii fără de nici o plăcere. Un astfel de punct de vedere nu a fost predominant în Biserica Răsăritului. Pentru a cita un cărturat romano catolic: "*Adversus Helvidium* este primul tratat scris de un latin devotat mariologiei şi acest domeniu de cunoştinţe ecclesiale se datorează foarte mult lui Ieronim."

Aerius al Sebastiei.

Aerius al Sebastiei, un preot din Pont era iniţial asociat cu Eustaţie, episcopul Sebastiei, care l-a şi hirotonit. El făcea parte din mişcarea ascetică a lui Eustaţie dar prin anul 360 cei doi s-au certat şi Aerius s-a separat de mişcare. El era un ascet. Totuşi se opunea posturilor şi timpurilor prescrise pentru post din anul bisericesc. El şi urmaşii săi refuzau să postească în săptămâna patimilor. Orişicum ei posteau voluntar duminicile. Sfântul Epifanie în lucrarea sa *Respingera tuturor ereziilor* (75) atribuie anumite puncte de vedere eretice lui Aetius al Sebastiei. După Sfântul Epifanie,

Aerius nega orice distincţie între episcopi şi preoţi, orice fel de superioritate a “episcopilor” faţă de preoţi. Se opunea sărbătoririi Paştelui, numindu-o o superstiţie “evreiască.” Îşi baza opoziţia la sărbătorirea Paştelui pe *I Corinteni* 5:7: “curăţaţi-vă deci de aluatul cel vechi, ca să fi-ţi frământătură nouă, aşa cum şi sunteţi fără aluat; căci Hristos, Paştile nostru, S-a jertfit pentru noi.” Sfântul Epifanie îl acuză că a fost arian. El se opunea rugăciunilor pentru cei morţi. A fost persecutat de ierarhie şi forţat să trăiască în peşteri şi în câmpul deschis fără nici un acoperiş dimpreună cu ucenicii săi. Ucenicii săi, numiţi aerieni, sunt menţionaţi de Sfântul Filastru († 397), episcop de Brescia. Sfântul Filastru a scris o lucrare prin 385 în care a încercat să respingă douăzecişiopt de erezii evreieşti şi o sutădouăzecişiopt de erezii creştine. În general această lucrare este destul de sărăcăcioasă. În ciuda carenţelor ei se pare că a slujit nevoile occidnetului latin unde Augustin a folosit-o destul de mult. “Arienii” sunt menţionaţi în erezia celor şaptezecişidoi. Ei mai sunt menţionaţi şi de Augustin în lucrarea sa *De haeresibus* (53). Se pare însă că urmaşii săi au murit nu mult după moartea sa.

Martin Luther.

Respingerea finală a monahismlui de către Luther provine din experienţa sa personală ca monah augustinian şi din aceasta – ca să folosim expresia sa – o nouă interpretare a Scripturii care a condus în cele din urmă la poziţiile sale teologice. Pentru a înţelege Reforma este esenţial să îl înţelegem pe Luther. Pentru a-l înţelege pe Luther este necesar să înţelegem totalitatea situaţiei în care a trăit precum şi propria sa personalitate. Pentru a fi drepţi şi pentru ai face dreptate lui Luther este esenţial să înţelegem totalitatea situaţiei în care a trăit şi prorpria-i personalitate. Pentru a fi drepţi şi pentru a-i face dreptate lui Luther şi gândirii sale ar necesita unul sau două volume substanţiale. Aici, este necesar să menţionăm doar anumite titluri – şi într-adevăr aceasta ar implica riscul să diminuăm plinătatea gândirii totale a lui Luther. Cealaltă

alternativă ar fi să nu spunem nimic. Influneţa lui Luther asupra Protestantismului în general, influenţa lui asupra Reformei, influenţa sa asupra Bisericii Romano-Catolice, influenţa sa asupra structurii sociale, politice şi economice a epocii sale şi influenţa sa continuă asupra istoriei şi gândirii în spre adăugirea eradicării monahismului este puternică şi nu poate fi neglijată.

Experienţa lui Luther cu furtuna este binecunoscută. A avut lor în 2 iulie 1505. Luther deja şi-a primit *magister artium*-mul său în Februarie 1505. Atunci şi-a vizitat familia în Mansfild. Întorcându-se la universitate în Erfurt, Luther s-a întâlnit cu o furtună lângă oraşul Sotternheim. Un fulger a lovit chiar în faţa sa. Plin de frică, Luther a strigat la Sfânta Ana pentru ajutor şi s-a jurat că va devenit monah dacă va fi protejat de furtună. O astfel de situaţie nu era obişnuită în creştinismul evului mediu. Luther a admis că a suferit de o depresie adâncă înainte de intrarea în mănăstire. Luther a suferit astfel de atacuri de despresie pe tot parcursul vieţii sale. Din aproximativ cinci mănăstiri din Erfurt, Luther a ales mănăstirea Neagră Cloister a eremiţilor augustinieni. Mănăstirea avea o reputaţie excelentă din cauza cultivării idealului ascetic.

Luther a făcut comentariul că diavolul este destul de inactiv în primul an după intrarea în mănăstire. Adevărat, el tocmai se obişnuia cu o nouă viaţă destul de organizată, o viaţă care era guvernată şi organizată permanent. În ciuda acestui lucru se poate ca primul său an de viaţă monahală să treacă fără atacurile dureroase pe care mai târziu le-a atribuit diavolului. Îşi petrecea vremea în spovedanie, citirea bibliei latine, în rugăciune, în meditaţie, în frăţietate şi în cântece. Luther iubea să cânte. Acest lucru era o parte din viaţa sa primară şi a fost o sursă permantentă de bucurie care nu l-a părăsit niciodată.

Acest gen de viaţă liniştită a fost distusă radical curând. Al doilea fulger l-a lovit când slujea prima mesă. Când a ajuns la cuvintele “Ţie îţi oferim Dumnezeului cel adevărat, viu şi etern,” Luther a devenit cuprins de o

teroare adâncă. Mai târziu a scris după ce a reflectat la aceste cuvinte că ele l-au înspământat, l-au terorizat, căci cum putea el un om mizerabil plin de păcate şi alcătuit din praf şi cenuşă, să vorbească cu Dumnezeul cel viu, etern şi adevărat? El scrie că a fost "maiestatea" lui Dumnezeu cea care l-a umplut nu numai cu frică ci şi cu teroare. Aici putem afla începutul căii sale duhovniceşti, deoarece el era preocupat întotdeauna de realitatea maiestăţii dumnezeieşti. Îl umplea de teroare, îl scandaliza. Totuşi el ştia cumva că trebuie să fie împăcat cu această maiestate al lui Dumnezeu. În aceasta găsim deja germenele doctrinei centrale a Reformei – cum este omul reconciliat, cum este omul "justificat" faţă de Dumnezeu? Nu exista nimic în el care să pună la dispoziţie o astfel de reconciliere cu Maiestatea lui Dumnezeu. Totuşi, Biserica avea o cale, Biserica avea un "sistem."

Biserica latină a acelui timp a dezvoltat doctrina "meritelor prisositoare." Dezvoltatea acestui sistem în vestul latin este interesantă în sine şi este ceva unic în Biserica latină. În Biserica Ortodoxă nu s-a dezvoltat niciodată o astfel de doctrină. Domnul nostru a oferit Bisericii un număr nelimitat de „merite," fiindcă El era şi Dumnezeu. Spre adăugire, Fecioara Maria avea mai multe „merite" decât oricine altcineva care are nevoie de merite pentru mântuire. Mai departe, „meritele" dintr-o mulţime de fapte ale sfinţilor se adăugau la acest „depozit de merite." Biserica Romano-Catolică a înclinat întotdeauna spre o tendinţă mult mai juridică şi mai legalistă decât Biserica din Răsărit şi a dezvoltat doctrina „transferului de drept" al acestor merite din „depozitul meritelor," acelor persoane care se află în nevoie de ajutor duhovnicesc pe calea mântuirii. Teoria este mult mai adâncă decât poate oricine să o portretizeze – decât să facem o caricatură din ea. În practică era o teorie de care se putea abuza uşor, la fel cu cele mai multe aspecte ale vieţii religioase. În mintea Bisericii Romano-Catolice papa era „vicarul" lui Hristos pe pământ în virtutea succesiunii din Sfântul Petru. Din moment ce cheile împărăţiei şi puterea de a "lega şi

dezlega” pe pământ au fost date lui Petru, Papa, ca şi succesorul său, avea dreptul şi eficacitatea de a transfera aceste “merite.” Procesul de a transfera aceste merite cuiva care se află în nevoie era considerat o “indulgenţă.” Luther a acceptat acest sistem fără nici o problemă.

Se pare că primul său şoc a apărut când a vizitat Roma în 1510. Ordinului augustinian i s-a cerut să trimită două persoane la Roma din cauza unei dispute. Luther a fost unul dintre cei care au fost trimişi. În Roma lui Luther nu i-a păsat de “oraşul veşnic,” de fapt lui Luther nu-i păsa prea mult de lucrurile istorice. S-a folosit de acestă ocazie să se considere un pelerin şi să primească oricât de multe indulgenţe ar fi putut pentru el şi pentru familia lui. Afacerile ordinului său precum şi devoţiunile zilnice au necesitat mult timp, dar timpul care a rămas a fost petrecut în căutarea indulgenţelor. Roma oferea cele mai multe posibilităţi pentru indulgenţe decât orice alt oraş din lume. Se pare că pentru prima dată a apărut o undă de îndoială care a intrat în fiinţa lui Luther cu privire la eficacitatea indulgenţelor dintr-o perspectivă experimentală. Totuşi, el şi-a păstrat credinţa. Luther era un om serios în încercarea de reconciliere cu maiestatea dumnezeiască. Preoţii italieni l-au şocat. I-a găsit frivoli, laxi şi ignoranţi. Ei terminau aproximativ şase sau şapte mese până ce Luther termina una. Impertinenţa şi blasfemia lor l-au tulburat pe Luther dar asta nu i-a zguduit credinţa sa în Biserică. Mai târziu Luther vorbea despre clericii italieni care invocau taina euharitiei în necredinţă şi în blasfemie totală – “pâine sunteţi şi pâine ve-ţi rămâne, vin sunteţi şi vin ve-ţi rămâne,” s-a exprtimat el mai apoi.

După întoarcerea sa din Roma, Luther a fost trimis la mănăstirea augustineană din Wittenberg, un orăşel în care şi-a petrecut restul zilelor. Acolo şeful ordinului era Johann von Staupiţ, un om care a devenit părintele duhovnicesc al lui Luther. Mai târziu Luther scria că dacă nu ar fi existat Dr. Staupiţ el s-ar fi afundat în iad. În spre adăugarea sistemului indulgenţelor, Luther a folosit taina mărturisirii

ca mijloc de a fi “împăcat” cu maiestatea dumnezeiască. Luther s-a apropiat de taina mărturisirii cam cu aceeiaşi seriozitate cu care trata viaţa în general. Se mărturisea zilnic, uneori şi câte şase ore. El continua să-şi cerceteze şi să-şi receceteze memoria pentru a fi sigur că nu a uitat nici un păcat. Uneori Staupiţ devenea fustrat de comportamentul lui Luther. La un anumit moment i-a spus lui Luther că nu era Dumnezeu cel care era mâniat pe el ci Luther era mâniat pe Dumnezeu. Se pare că Staupiţ a pus degetul pe problema centrală a compoziţiei psihologice a lui Luther – credea că preocuparea lui Luther cu păcatul era indicele unui “suflet bolnav.” Luther a căzut într-o stare de disperare duhovnicească. Avea coşmaruri. Tremura la vuietul vânturilor. Frica sa de moarte creştea. Staupiţ a încercat să-i redirecţioneze atenţia lui Luther de la orice păcat cât de mic la condiţia generală a omului. Staupiţ nu a respins în nici un fel taina pocăinţei şi a mărturisirii dar el era genul de mistic care credea că omul trebuie să se predea în întregime iubirii lui Dumnezeu. Staupiţ gândea că supra-concentrarea lui Luther, obsesia sa de a “dobândii merite” era arogantă, un fel de formă de afirmare de sine. Într-adevăr, Staupiţ a fost cel care a insistat ca Luther să se “predea” lui Dumnezeu decât să “tânjească” după Dumnezeu. Luther a încercat să-şi implementeze această sugestie. Dar, ca întotdeauna, Luther a căzut în disperare din nou – a căzut în separare faţă de Dumnezeu. După cum relata mai târziu Luther, de fapt el nu a acceptat metoda mistică a lui Staupiţ, deşi a încercat să şi-o implementeze. El nu a acceptat-o deoarece nu putea crede că Dumnezeul cel Atotputernic, că maiestatea Dumnezeiească, ar putea în vreun fel să primească spurcăciunea omului necurat. Staupitz i-a dat un sfat destul de bun lui Luther. El a continuat să-i spună că îşi supra-complica viaţa duhovnicească şi că unicul lucru necesar era iubirea de Dumnezeu. Luther ne spune în Comentariul său la Galateni – textul se bazează pe conferinţele sale din 1531 – că Staupitz “ar fi vrut să spună”: “M-am jurat lui Dumnezeu de mii de ori că o să

devin un om mai bun. Dar nu am îndeplinit niciodată ceea ce am jurat. Prin urmare de aici înainte nu am să mai fac niciodată un astfel de jurământ: căci am învăţat din experienţă că nu sunt capabil să duc jurământul la îndeplinire. Numai atunci când Dumnezeu îmi va fi favorabil şi se va milostivii de mine din cauza lui Hristos şi îmi va oferii un ceas fericit atunci când voi ieşi din mizerabila lume de aici, doar atunci voi fi capabil să stau cu toate voturile mele şi cu toate faptele mele cele bune în faţa Lui."

Mai mult, Luther mai avea o problemă. El nu numai că nu putea să înţeleagă cum Dumnezeul cel Atotputernic putea iubi un om necurat, dar nu putea să înţeleagă cum omul necurat putea iubii pe Dumnezeu, un Dumnezeu care este foc arzător, un Dumnezeu care se mânie, un Dumnezeu care judecă şi condamnă.

Disperarea sa l-a adus la cel mai înspământâtor lucru dintre toate – şi dacă Dumnezeu nu este drept? Luther şi-a petrecut mult timp citind Augustin şi a fost influenţat foarte mult de doctrina lui Augustin cu privire la predestinaţie şi la păcatul original. Gândul la posibilitatea că Dumnezeu nu este drept se leagă de citirile din Augustin, în ciuda faptului că Augustin pretinde că "dreptatea lui Dumnezeu" se păstrează în predestinaţie. Augustin nu învăţa aceiaşi doctrină a răscumpărării pe care a dezvoltat-o mai târziu Luther. Prin urmare era dificil să vezi în Luther orice fel de dreptate în predestinaţie şi sistemul de merite al Bisericii pe de cealaltă parte. Exista o gură, un abis şi acesta l-a făcut pe Luther să cadă pradă disperării şi din nou disperării. Staupiţ l-a ajutat pe Luther momentan dar l-a şi rănit, deoarece Staupiţ nu era numai un simplu mistic era şi un monah augustinian. A fi un monah augustinian nu însemna că s-au acceptat toate spectrele teologiei lui Augustin – în special nu era necesară acceptarea doctrinei predestinării. Nu aşa stăteau lucrurile cu Staupitz. Nu aşa stăteau lucrurile cu ordinul augustinean din Wittenberg. Exista un accent puternic augustinean la universitatea din Wittenberg. În

1517 Staupiţ a dat publicării o carte despre predestinaţie — *Libellus de executione aeternae praedestinationis*. În acelaşi an Staupiţ a publicat cartea sa intitulată *Von der Liebe Gottes [Despre iubirea lui Dumnezeu],* o carte care accentua alegerea şi "harul pur şi neamestecat." Luther a început să se lupte cu doctrina predestinării încă din 1509 sau 1510. La acel timp el înclina să o interpreteze la fel cum făceau occamiştii – că predestinaţia se bazează pe faptul că Dumnezeu ştie dinainte comportamnetul omului. Notele care s-au găsit în cărţile citite de Luther ne arată că el înclina în spre doctrina deplină a lui Augustin a predestinării. Pe scurt, doctrina predestinării lui Augustin consta în faptul că omul este predestinat etern la iad sau la rai, la faptul că Dumnezeu fie că voia ca omul să fie mântuit sau pierdut – "predestinat morţii veşnice, predestinat distrugerii veşnice." Aleşii nu sunt aleşi din cauza comportamentului lor sau pentru că ei cred că sunt aleşi pentru ca astfel să poată să creadă şi să poată trăi cuvincios. Se pare că în aceste stadii primare în lupta cu doctrina predestinării a lui Augustin, Luther a respins doar doctrina harului irezistibil. Frica lui Luther că el era predestinat pieirii a fost rezultatul influenţei lui Staupiţ şi Augustin.

Luther a început să citească Biblia şi pe Augustin simultan din 1510 înainte. *Comentariul la Romani* al lui Luther ne arată faptul că a acceptat total învăţătura lui Augustin cu privire la acest lucru. El a conferenţiat asupra acestei epistole din 3 noiembrie 1515 până pe 7 septembrie 1516. În 1515 Luther citea lucrarea lui Augustin *De Spiritu et Littera [Despre duh şi literă],* o lucrare în care viziunea lui Augustin despre har, păcatul strămoşesc şi predestinaţia sunt învăţate în cel mai deplin sens. Luther, la fel ca şi Augustin credea că rasa umană era o *massa perditionis*. Acest lucru se întâmpla la doi ani după ce şi-a afişat celebrele *Nouzecişişase de teze.* Comentariul lui Luther la Romani constă din note cu privire la aceste conferinţe, aceste note rămânând în formă de manuscris până în 1908. Din aceste note reiese clar că

Luther credea în doctrina completă a predestinaţiei încă din 1515: “Aici [Sfântul Pavel] afirmă doctrina predestinaţiei sau alegerii… doctrina… este plină de o mângâiere dulce pentru cei care sunt aleşi şi pentru cei care au primit Duhul Sfânt. Dar este amară şi grea pentru înţelepciunea cărnii… dacă nu ar exista acest scop dumnezeiesc, mântuirea noastră s-ar baza pe faptele şi lucrările noastre, s-ar baza pe şansă. Cât de uşor ar putea un simplu rău să o distrugă şi să o obstrucţioneze!… Dumnezeu lasă pe cei aleşi să se confrunte cu multe lucruri încât suntem uimiţi aici de scopul de a arăta că ei sunt mântuiţi nu prin meritele lor ci prin alegerea lui Dumnezeu, prin ţelul drept şi neschimbabil al Lui.” Aceste note ale lui Luther sunt extensive şi acoperă subiectul predestinării într-un sens deplin. Nu au de a face deloc cu faptele bune, cu libertatea voinţei, din moment ce această voinţă se află într-o captivitate deplină şi este stricată deplin de păcat. Viziunea lui Luther cu privire la acest subiect nu s-a schimbat niciodată.

În 1545 Luther a scris o *Introducere* la lucrările latine. Luther scrie că în timp ce conferenţia la *Romani* şi *Galateni* i s-a descoperit o nouă înţelegere. “Nu l-am iubit, da, ci L-am urât pe acel Dumnezeu drept care pedepseşte păcătoşii… ca şi când nu ar fi destul ca acei păcătoşi mizerabili, pierduţi veşnic prin păcatul original sunt zdrobiţi de orice fel de calamitate prin legea decalogului, fără să-L lase pe Dumnezeu să adauge durere la durere prin Evanghelie şi deasemenea prin faptul că Evanghelia ne ameninţă cu dreptatea şi mânia ei!… În cele din urmă, prin mila lui Dumnezeu, meditând ziua şi noaptea m-am uitat atent la contextul cuvintelor. “În dreptatea lui Dumnezeu se descoperă, după cum este scris, cel care prin dreptate va fi viu. Atunci am început să înţeleg că dreptatea lui Dumnezeu este cea prin care dreptul va trăi ca şi un dar al lui Dumnezeu, adică prin credinţă. Acesta este sensul: dreptatea lui Dumnezeu este descoperită prin Evanghelie; adică este *dreptatea pasivă* prin care Dumnezeul cel milostiv ne îndreptăţeşte prin credinţă…

Aici am simţit că sunt născut din nou şi am intrat în rai prin nişte uşi deschise. *Atunci o cu totul altă faţă a Scripturii mi s-a descoererit."* În acelaşi paragraf Luther scrie că a citit lucrarea lui Augustin *De Spiritu et Linera [Despre literă şi Duh].* Augustin, scrie Luther avea o înţelegere similară dar "el nu a explicat toate lucrurile cu privire la imputaţie clar." Aici este evident că Luther combină învăţătura lui Augustin cu privire la predestinaţie, păcatul original şi har cu înţelegerea lui Anselm privitoare la "tranzacţia" întrupării şi crucii, cu doctrina lui Anselm privitoare la împăcare. Tuturor acestor lucruri Luther le mai adaugă o nouă dimensiune. Acestea, într-adevăr sunt o revoluţie radicală faţă de gândirea creştinimsului primar.

După ce l-a interpretat pe Apostolul Pavel cu această "nouă" înţelegere, Luther scrie: "Dacă nu le ve-ţi conferii acestor termeni o astfel de conotaţie, nu ve-ţi înţelege niciodată epistola sfântului Pavel la *Romani* şi nici o altă carte din Sfânta Scriptură. Fi-ţi atenţi prin urmare, toţi acei învăţători care folosiţi acest termen diferit, indiferent cine ar fi Ieronim, Augustin, Ambrozie, Origen sau cei asemenea cu ei sau chiar persoane mult mai eminente decât ei." El scrie mai departe: "această dreptate extraordinară, a credinţei vreau să zic (pe care Dumnezeu prin Hristos ne-o atribuie nouă)… constă nu în faptele noastre, ci este o contrarietate clară: ceea ce înseamnă, o simplă dreptate pasivă. În ea nu meritǎm nimic, nu dobândim nimic de la Dumnezeu decât că primim şi suferim pe altcineva care munceşte în noi, adică, Dumnezeu. Prin urmare mi se pare bine să numim această dreptate a credinţei sau dreptate creştină, o dreptate pasivă… Aceasta deoarece nu există nici o mângâiere a conştiinţei atât de clară şi atât de dreaptă ca această dreptate pasivă… Atunci ce facem noi? Noi nu lucrăm nimic pentru deţinerea acestei dreptăţi? Tot eu răspund: noi nu lucrăm nimic. Natura acestei dreptăţi constă în a face nimic, a auzi nimic, a nu ştii nimic despre lege sau fapte."

Luther şi-a dezvoltat propria teologie primară înainte

de postarea celor *Nouăzecişicinci de teze.* El a înţeles că această "nouă înţelegere" se afla într-o mare contradicţie nu numai cu Tradiţia ci şi cu doctrina romano catolică. De ce a acceptat-o el înaintea proclamării sale? Acest răspuns este atât simplu cât şi complex. Nu putem crede decât faptul că Luther a aşteptat o ocazie potrivită decât să rişte o excomunicare grăbită. În 1521, după ce Luther a făcut Reforma să progreseze, el a apărut în faţa Dietei Viermilor. Se pare că între 1517 şi 1521 Luther spera ca noua mişcare să ajute să unească Germania. Dieta viermilor a fost atât începutul cât şi sfârşitul, după cum s-a întâmplat, a nădejdii lui Luther de a avea o Reformă unificată. Edictul stabilit de Dieta Viermilor a dus la arestarea pastorilor lutherani. Viaţa lui Luther era în pericol. În acest moment Friederick cel Înţelept a înscenat o arestare în batjocură şi l-a închis pe Luther în castelul Wartburg sub porecla de "George Gunoierul." Până la acest moment Reforma nu a fost adusă la înţelesul omului simplu. Acest lucru avea să se schimbe în curând deoarece lucrurile aveau să se precipite în Wittenberg şi ele se întâmplau cu o iuţime la care nici Luther nu se aştepta.

În 1520 Luther a scris *Captivitatea babilonică a Bisericii* şi *O chemare a nobilităţii germane.* În ambele lucrări Luther a susţinut că preoţii trebuie să se căsătorească – Dumnezeu a rânduit căsătoria şi se poate vedea că aceasta este biblică. În limbajul său scurt Luther a spus că este mai bine pentru un preot să aibă o soţie chiar dacă acest lucru însemna renunţarea la întregul dreptului canonic. În timp ce Luther se afla într-o custodie protectivă în castelul Wartburg, preoţii din Wittenberg începeau să se căsătorească. Mai apoi au urmat monahii şi monahiile. Luther considera acest lucru uimitor deoarece el interpreta diferit căsătoria unui preot, o diferenţă constituită din faptul că un monah şi o monahie au luat aceste voturi voluntar. Totuşi el a vorbit clar împotriva "voturilor" în Captivitatea babilonică a Bisericii. Limbajul din cartea sa a creat cu siguranţă impresia că el susţinea renunţarea la voturile monahale. El era adânc preocupat şi

nu era încă gata să facă acest pas – adică pentru un monah sau o monahie să renunţe la vot şi să se căsătorească. Este oare posibil ca lucrurile să-i fi scăpat din mână? Probabil lucrurile se derulau mult prea repede? Probabil în acest moment chiar această acţiune era greşită? Luther s-a afundat imediat în studiul Scripturilor pentru a analiza specific problema dacă un monah putea rupe un vot şi să se căsătorească. Răspunsul său a survenit odată cu publicarea lucrării *Despre voturile monahale.* Concluzia sa a fost că nu exista nici o dovadă scripturistică pentru votul monahal. Această noţiune a creat o discrepanţă între creştini, o distincţie pe care Luther a considerat-o a fi pusă în întregime pe seama Scripturii. Nu exita nici un "ordin monahal" mai superior în Scriptură. Voturile prin urmare erau invalide. Luther a comentat că acum a înţeles de ce Dumnezeu i-a permis să devină un monah – astfel încât să poată mărturisii împotriva monahismului prin propria-i experienţă. Mănăstirile din Wittenberg începeau să se golească. Alte schimbări au survenit repede în Wittenberg. Reforma implica acum omul de rând. În *Captivitatea Babilonică a Bisericii* Luther a atacat învăţătura Bisericii romane că mesa este un sacrificiu. Nu era. Era un fel de slujbă de mulţumire. În acest moment Luther mai permitea încă mese pentru cei decedaţi dar numai în nişte condiţii speciale. În Wittenberg prietenii şi asociaţii săi au încetat să mai slujească mese pentru morţi. Acest lucru l-a făcut pe Luther să reconsidere. Răspunsul său a fost că nici un fel de slujbă pentru morţi nu putea fi spusă, deoarece practica se opunea Scripturii în întregime. Ani mai târziu, într-una din predicile sale – cea care comenta la textul Evangheliei de la prima duminică după Sfânta Treime – Luther se destăinuie cu privire la acest subiect. "Să ne rugăm pentru cei adormiţi?... Din moment ce este nesigur şi nimeni nu ştie niciodată dacă judecata din urmă a fost dată peste aceste păcate, nu este nici un păcat dacă te rogi pentru ei. În acest mod, lasă-te purtat de nesiguranţă şi vorbeşte astfel: dragă Doamne, dacă sufletele celor adormiţi sunt într-un stadiu în care mai pot fi ajutaţi,

atunci mă rog ca să Le fii milostiv. Şi după ce te-ai rugat astfel odată sau de două ori, atât să fie destul şi lasă-le în voia lui Dumnezeu… dar a instituii slujbe, privegheri şi rugăciuni care să fie repetate pururea pentru morţi în fiecare an, ca şi când Dumnezeu nu ne-ar fi auzit cu un an mai înainte, este lucrarea lui Satan şi este ceva aducător de moarte, Dumnezeu fiind batjocorit prin necredinţă, astfel de rugăciuni nefiind altceva decât blasfemie faţă de Dumnezeu. Prin urmare aveţi de grijă şi nu practicaţi aşa ceva. Dumnezeu nu este influenţat de aceste ceremonii de aniversare, ci de rugăciunea inimii, de evlavie şi de credinţă – acestea sunt cele care ar putea ajuta sufletul plecat de aici. Privegherile, slujbele ajută doar burţile preoţilor, monahilor şi monahiilor, dar sufletele celor plecaţi de aici nu sunt ajutate de ele şi astfel Dumnezeu este batjocorit.” Aceste schimbări nu au trecut neobservate omului de rând. În cele din urmă a fost implicată toată viaţă socială din Wittenberg, inclusiv Fredecirck cel Înţelept. Frederick avea un personal alcătuit din douăzecişicinci de preoţi cu scopul expres pentru a rostii slujbe pentru cei adormiţi. Au avut loc schimbări sociale care vor schimba nu numai teologia Bisericii dar vor altera chiar facerea vieţii duhovniceşti a omului de rând. În cele din urmă a izbucnit violenţa în Wittenberg.

Luther a fost simultan extatic şi depresiv. Extatic deoarece acum a vrut să grăbească Reforma. Era supărat deoarece se opunea violenţei şi neascultării civice, după cum se poate constata din acţiunile sale din timpul Războiului Ţăranilor între 1524-1525. Ruptura esenţială în teologie a fost făcută. Odată cu ea a mai apărut o mare schimbare în forma duhovniciei. Ascetismul şi monahismul au fost respinse. Harnack, care evident nu este anti-Luther a scris ceva destul de veridic: “Luther a demolat monahismul, ascetismul şi tot ceea ce avea forma unui merit.” “Din atacurile [lui Luther] asupra [Romano catolicismului] doctrinei mântuirii şi desăvârşirii monahale a urmat necesar pentru el atacurile asupra tainelor, asupra

pietismului şi bisericismului şi adorării eclesiastice a lui Dumnezeu." Un alt cărturar protestant a descris efectul lui Luther ca şi o "demolare" a idealului monahal a "stadiului desăvârşirii."

Ceea ce a scris Luther despre monahism şi ascetism ar umple multe volume. O evidenţă a atitudinii sale ar fi suficientă aici. În lucrarea sa *Un scurt răspuns la ultima carte a ducelui George* Luther scrie că "dacă vreun monah şi-ar fi găsit calea spre cer prin batjocură, atunci şi eu mi-aş fi găsit calea în a cer şi toţi camarazii mei de legământ vor fi de acord cu mine în această privinţă." "Dumnezeu fie lăudat că nu am asudat până la moarte, altfel aş fi fost de mult aruncat în adâncurile iadului dimpreună cu botezul meu de monah. Căci ceea ce ştiam eu de Hristos nu era nimic mai mult sau mai puţin decât un judecător aspru, de care aş fi fugit, dar totuşi nu aş fi putut să scap."

Lucrarea lui Luther *Comentariu la epistola sfântului Pavel către Galateni* nu a fost rezultatul primelor sale citiri la Galateni ci a conferinţelor din 1531. Luther a considerat-o una dintre cele mai importante cărţi ale sale. "Despre diferenţa dintre Evanghelie şi lege nu se găseşte nimic în cărţile monahilor, canoniştilor sau scriitorilor bisericeşti; nici măcar în cărţile părinţilor antici. Augustin a înţeles într-un anume fel această diferenţă. Ieronim şi ceilalţi nu au cunoscut-o." "Cărturarii, monahii şi alţii de acest gen nu au simţit niciodată ispite duhovniceşti şi prin urmare au luptat doar pentru reprimarea şi depăşirea patimilor trupeşti şi desfrânării fiind mândrii de acea victorie pe care nu au obţinut-o niciodată s-au considerat pe sine cu mult mai buni şi mai sfinţi decât orice alţi oameni căsătoriţi… ei au pus dreptatea spre păstrarea voturilor lor spurcate şi nebuneşti."

Pe când eram monah m-am gândit şi mi-am dat seama că eram un lepădat în întregime dacă aş fi simţit vreodată concupiscenţa cărnii: adică dacă am simţit vreodată mişcarea răului, patima cărnii, mânia, ura sau invidia împotriva fratelui meu. Am încercat multe căi. Mergem la spovedanie zilnic, dar fără nici un folos

deoarece concupiscenţa cărnii mele se întorcea permanent, aşa că nu mă puteam odihnii ci eram permanent iritat de aceste gânduri: ai comis acel sau acest păcat; eşti plin de invidie, de nerăbdare şi de astfel de păcate; prin urmare ai intrat în acest ordin monahal în deşert, toate faptele tale nu au nici un scop… Când eram monah mi-aş fi dorit din toată inima să am fericirea de a întâlnii măcar odată un sfânt. Concomitent mi-am imaginat un astfel de om trăind în pustiu, abţinându-se de la carne şi băutură şi trăind doar din rădăcini, din ierburi şi cu apă rece: această opinie a acelor sfinţi monstruoşi am învăţat-o nu doar din cărţile sofiştilor, ci şi din cărţile Părinţilor. Astfel scrie Ieronim într-un anumit loc: "cu privire la consumul cărnii şi băuturii nu am nimic de spus deoarece atâta vreme cât ele sunt oferite în exces sunt slabe şi delicate şi trebuie folosită doar apa rece sau orice alt fel de hrană îmbibată." Dar acum în lumina Evangheliei putem vedea clar cine sunt cei pe care Hristos şi apostolii îi numeşte sfinţi: nu cei care trăiesc o viaţă singuratică sau cei care se abţin de la mâncare, îmbrăcăminte, băutură şi de la astfel de lucruri sau din aparenţă externă fac lucruri mult mai monstruoase (după cum citim în multe din vieţile Părinţilor); ci care sunt chemaţi de sunetul evangheliei şi sunt botezaţi, astfel cred şi sunt sfinţiţi şi curăţiţi prin moartea şi sângele lui Hristos… Prin urmare oricine crede în Hristos, fie femei sau bărbaţi, sclavi sau liberi sunt sfinţi cu toţii: nu prin faptele lor, ci prin faptele lui Dumnezeu pe care le primesc prin credinţă… Ca să concluzionez, ei sunt sfinţi printr-o sfinţenie pasivă şi nu printr-una activă."

"Ieronim, Grigorie, Benedict, Bernard şi alţii (pe care monahii i-au pus înaintea lor ca şi exemple perfecte de feciorie şi a tuturor virtuţilor creştine) nu au ajuns aşa departe încât să nu mai simtă concupiscenţa cărnii. Da, au simţit-o şi au simţit-o într-un fel destul de puternic. Acest lucru ei îl încunoştinţează şi îl mărturisesc deschis în multe locuri din cărţile lor. Prin urmare Dumnezeu nu numai că le-a iertat aceste mici greşeli, dar chiar şi acele greşeli minore pe care unii le-au adus în Biserică. Grigorie a fost

autorul unei mise private, aceasta fiind cea mai mare abdominaţie în Biserica Noului Testament. Alţii au preferat batjocura… Monahii fiind înfumuraţi de această opinie a dreptăţii s-au considerat a fi sfinţi din cauza sfinţeniei altora, deşi erau convinşi de mărturia inimilor lor că erau necuraţi. Cea mai puternică şi fatală otravă este ca omul să creadă în propria-i dreptate şi să se considere curat."

Atacurile asupra vieţii monahale şi asupra ascetismului se găsesc pretutindeni în scrierile lui Luther. El considera această formă de duhovnicie o monstruozitate, o distorsiune rea a esenţei creştinismului. Ei nu trebuie doar să i ne opunem ci ea trebuie să fie eradicată. Prin urmare el aduce subiectul în discuţie ori de câte ori este nevoie. În predicile sale, el nu pierde ocazia să se refere la această corupţie pervertită a creştinismului. În 1528 Luther a ţinut o serie de predici la *catehism.* Discutând faptul că Dumnezeu ne-a dat totul, chiar şi cea ce moştenim, el întreabă: "De ce credeţi că vi le-a oferit şi pentru ce motiv vi le-a oferit? Ca să întemeiaţi mănăstiri?" Într-o altă predică la textele evanghelice – a "şasea duminică după praznicul Sfintei Treimi" – Luther continuă această linie de gândire. În acest moment se referă la Matei 5:20-26 în contextul comportamentului faţă de vecini. "Haideţi să privim la viaţa care am dus-o până acum. Am călătorit la sfântul Iacob, la Aix-la-Chapelle, la Roma, la Ierusalim, am construit biserici, am slujit liturghii şi cu toate acestea ne-am uitat de vecinii noştri. Acesta este un revers negativ. Domnul, orişicum, vrea să spună aici du-te ia-ţi banii cu care ai fi construit o mănăstire şi dă-i aproapelui. Nu este o problemă faţă de Dumnezeu dacă nu i-ai construit niciodată o Biserică, atâta vreme cât nu te afli în slujba aproapelui tău. Toate aceste aspecte sunt neglijate acum şi este reţinut doar contrariul. O, viaţă mizerabilă şi pervertită pe care am învăţat-o de la papistaşi! Iată de ce nimeni nu vrea să se mai căsătorească, căci nimeni nu-i mai oferă o mână de scăpare, nimeni nu-i mai oferă nici un fel de ajutor, ca să se mai poată sprijinii şi să meargă mai departe. *De aici*

lăsăm să treacă cu vederea că unii devin monahi, unii preoţi, lucruri pe care le-am putea evita… Astfel ei merg mai departe şi în cele din urmă lasă o moştenire ducându-se la pierzare dimpreună cu acea moştenire." Din nou, la o predică la catehism Luther scrie: "Dumnezeu v-a poruncit să vă rugaţi… însă nu vă rugaţi rugăciunea domnească la fel cu cei vulgari, nu vă rugaţi ca şi la privegheri sau ca şi la cele şapte laude canonice sau ca rugăciunea *Deus in adjutorium.* Acestea nu reprezintă nimic căci dacă toate mănăstirile şi schiturile ar fi adunate într-o grămadă nu s-ar fi rugat mai mult decât negru sub unghie." "O, voi oameni obişnuiţi, lua-ţi seama la aceste cuvinte! Acest mic cuvânt *a crede* nu lasă loc nici pentru fapte şi nici pentru glugile monahilor."

În *Captivitatea babilonică a Bisericii* Luther scrie: "Să nu vină la mine nimeni cu Bernard, Francisc, Dominic şi alţii care au întemeiat ordine monahale şi nici să nu-i apăraţi… este sigur că nici unul dintre ei nu a fost mântuit de voturile sau religiozitatea lor ci doar de credinţă prin care într-adevăr suntem mânuiţi. Vieţile pretenţioase trăite sub voturi devin mult mai ostile credinţei decât orice altceva… Aş sugera celor care se află la locuri înalte în Biserică, că ei ar trebui să termine cu toate ordinele şi voturile religioase; sau cel puţin nu ar trebui să vorbească de ele cu laude şi aprobare. Acest fel de viaţă nu găseşte nici un fel de mărturie şi de sprijin în Scriptură ci a fost făcută să pară că impune doar faptele monahilor şi preoţilor. Oricât de numeroase, sacre şi pline de ardoare ar fi aceste cuvinte, aceste fapte, în privirea lui Dumnezeu nu sunt cu nimic mai presus decât faptele fermierului care lucrează în câmp sau ale unei femei care are grijă de casă… Voturile nu fac nimic altceva decât să mărească mândria şi părerea de sine."

În apel la *Clasa Conducătoare* Luther scrie că "papa ar trebui să fie oprit să-şi mai pună pecetea sau să mai instituie ordine. Într-adevăr, el ar trebui să fie forţat să dizolve anumite ordine sau cel puţin să le reducă numărul… Multele fapte diferite precum şi toate aceste

obiceiuri îi fac pe oameni să se bazeze pe aceste fapte sau obiceiuri… în momentul de faţă din nefericire, ordinele nu fac nimic altceva decât să se distrugă unul pe altul ceea ce este de toată jena, îngrijindu-se şi lucrând la propriile lor reguli şi obiceiuri fără să ajungă vreodată la o înţelegere a ceea ce înseamnă o viaţă religioasă şi virtuoasă."

Luther identifică "faptele" ascetismului şi monahismului cu "faptele legii" despre care vorbeşte Hristos şi Sfântul Pavel. Acest lucru este evident în toate scrierile sale. Într-o predică comentariu la textul de la Luca 15: 1-10 – a treia duminică după praznicul Treimii – Luther face această identificare. "Iată ce fac monahii noştri. Au început să se creadă mai superiori decât toţi cei ce zac în păcate şi au început să cugete ceva de acest gen: oh, păi acesta este un om lumesc! Nu prezintă nici un interes. Acum, dacă el ar fi pios, atunci să fie ascuns sub gluga monahului! De aici pentru acest motiv astfel de ipocriţi nu se pot abţine să nu îi urască pe cei care nu sunt ca ei! Sunt făloşi în ceea ce priveşte propria viaţă şi propriul comportament şi nu pot avansa încât să devină miloşi cu păcătoşii. Nu ştiu nici măcar atât, că ei sunt slujitori şi că evlavia lor trebuie să slujească pe alţii. Mai mult, ei au devenit atât de mândrii şi de necioplţi că nu sunt capabili să mai iubească. Ei gândesc: acest ţăran nu este vrednic să-mi dezlege şireturile pantofilor mei; prin urmare nu spune că trebuie să-i arăt vreo simpatie. Dar în acest moment intervine Dumnezeu, permiţându-i celui mândru să primească o cădere severă şi un şoc astfel încât el devine vinovat de păcate ca şi adulterul şi uneori face lucrurile şi mai rău şi mai apoi se loveşte pe sine zicând: stai drept, abţine-te căci şi tu eşti din aceiaşi frământătură ca şi un ţăran umil. Prin urmare el devine conştient că suntem aşchii din aceiaşi piatră."

În predica la a patra duminică după praznicul Sfintei Treimi Luther spune comentând la *Luca* 6:36-42: "Consecvent, cei care au dorit să trăiască în acest fel s-au retras în mănăstiri şi au dorit să devină desăvârşiţi. De aici rezultă că toate mănăstirile sunt întemeiate pe murdăria

diavolului căci nu există oameni mai avari şi mai lipsiţi de bunăvoinţă decât cei din mănăstiri… monahii şi preoţii au distorsionat în întregime şi deplin aceste fapte… nefăcând nici o faptă creştină pe tot parcursul vieţilor lor cu excepţia faptului de a rostii slujbe… Acest text nu ne permite deloc să concluzionăm că iertarea păcatelor este dobândită de fapte, din moment ce Hristos vorbeşte aici despre cei care sunt deja copii ai harului şi nici nu-i învaţă cum să obţină prin fapte, după cum visează papistaşii, iertarea păcatelor, pe care ei o au deja prin competiţie."

În predica sa la textul Evangheliei din duminica a şasea după praznicul Sfintei Treimii Luther spune: "atunci ce trebuie să facem? Trebuie să facem după cum urmează. Trebuie să fi-ţi conştienţi că sunteţi pedepsiţi de lege şi sunteţi în stăpânirea diavolului şi sunteţi incapabili să vă mântuiţi pe voi înşivă prin propriile puteri. Prin urmare trebuie să fugiţi la Dumnezeu, să-L rugaţi să vă schimbe căci dacă nu sunteţi pierduţi şi ruinaţi. Aceste lucruri sunt înţelese de cei foarte învăţaţi dar iată cum argumentează ei: dacă am predica că toată lumea estre condamnată şi se află sub stăpânirea diavolului ce s-ar alege din sfinţiţi preoţi şi monahi căci atunci şi ei ar fi condamnaţi? Staţi puţin, ne vom ascuţii limbile, vom face o gaură în hârtie pentru Dumnezeu, vom face un comentariu şi vom spune astfel: de ce nu a spus-o Dumnezeu în acest fel, căci cine ar fi putut să o ţină? El nu a poruncit-o ci a sugerat pur şi simplu ca şi când s-ar fi voit perfecţiunea. Acele cărţi voluminoase numite *Formas conscientiarum,* tratate de mângâiere şi liniştire a conştiinţelor au fost scrie pe această temă. Toma de Aquino a fost ereticul conducător în această temă. Mai târziu aceiaşi doctrină a fost confirmată de papă şi propagată prin lume pentru a explica ordinea ultimă a Ordinelor, care ţintesc la desăvârşire. Pai, Dumnezeu fie lăudat că am înţeles greşeala pentru ca să o evităm." Atunci când Luther spune că trebuie să "fugiţi la Dumnezeu şi să-l rugaţi pentru ca el să vă schimbe," este o imposibilitate în înseşi structura gândirii. Înseşi principiul teologic al gândirii sale interzice orice "fugă din lume."

Este ironic ca Luther atunci când trebuia să-şi “îndemne” turma să cadă în realism uman, în ontologie umană şi să folosească limbajul pe care Biserica creştină îl folosea de la concepere, limbaj folosit de Domnul, de Apostoli şi de cei care i-au urmat.

Cunoştinţele lui Luther privitoare la istoria Bisericii primare şi la tradiţia doctrinară sunt întristător de limitate. În timpul Dezbaterii de la Leipzig în 1519 Luther şi-a găsit un adversar formidabil în Eck, al cărui ţel era să-l lege pe Luther de Jean Hus care a fost condamnat de un sinod general al Bisericii, Sinodul de la Constance. Pentru a-l lega pe Luther de Hus însemna să forţezi admiterea din partea lui Luther că nu numai că nu accepta autoritatea papei dar respingea şi autoritatea sinoadelor. Luther era pregătit pentru această dezbatere. Principala arie de pregătire a lui Luther era să dovedească faptul că supunerea faţă de episcopul Romei nu era o parte integrantă din istoria creştină primară. El a descoperit acest “material convingător” prin studierea Bisericii greceşti – dar numai cu privire la acest aspect. Luther a continuat să aducă dovezile sale din Biserica greacă.” Cu privire la opinia lui Hus că nu este necesar să crezi că Biserica romano-catolică este deasupra tuturor celorlalte, “nu-mi pasă dacă opinia vine de la Wycliff sau de la Hus. Ştiu că un număr imens de greci au fost mântuiţi deşi nu au susţinut niciodată această opinie.”

În esenţă cam atât a penetrat Luther din istoria gândirii Bisericii de Răsărit. Atitudinea lui Luther faţă de Tradiţie era imprevizibilă, din moment ce el o considera vehiculul prin care au intrat greşeli otrăvitoare în Biserică. Pe de altă parte, când i se potrivea interesului, el susţinea Tradiţia – după cum este evident din dezbaterile cu Zwingli referitoare la euharistie. Scrisoarea sa (Aprilie, 1532) către Albrecht, Margrave de Brandenburg şi Duce de Prusia conţine o frază uimitoare. “Mărturia întregii sfintei Biserici creştine (chiar fără nici o altă dovadă) ar trebui să fie necesară pentru a susţine acest articol şi pentru a nu asculta de nici un sectar care se ridică împotrivă. Acest

lucru este periculos şi groaznic ca să auzi sau să crezi ceva împotriva mărturiei unanime a Tradiţiei şi a doctrinei întregii sfintei Biserici creştine de la început şi până acum peste o miecincisute de ani de existenţă în lume… A nega o astfel de mărturie ar însemna să condamni vitual nu numai Biserica creştină ca şi eretică, ci ar trebui să-L condamni chiar şi pe Hristos, cu toţi apostolii şi profeţii, care au întemeiat această mărturie. Cred într-o Biserică creştină sfântă care a fost afirmată solemn de Hristos atunci când a afirmat, "iată sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacurilor" (*Matei* 18:20) şi de sfântul Pavel când spune că Biserica lui Dumezeu este "stâlpul şi temelia adevărului" (*I Timotei* 3.15). În chiar această afirmaţie doctrina mântuirii lui Luther nu trece testul obligatoriu. Chiar el realizează că a fost cel care a "descoperit" o "nouă înţelegere" a îndreptării pasive a doctrinei prin "singură credinţa," dimpreună cu toate conotaţiile sale. Era deplin conştient că nici chiar în Augustin nu mai putea găsii sprijin pentru această doctrină a "justificării." Întregul său atac asupra ascetismului – în forma sa duhovnicească proprie – era un colaps total.

Luther a spus multe despre "Părinţii" Bisericii, deşi ştia un număr puţin de lucrări dintr-un mare număr de Părinţii. "Părinţii au scris multe lucruri care sunt evlavioase şi folositoare, dar ei trebuie citiţi cu discriminare şi trebuie să fie judecaţi după Scripturi." Jacobus Latomus a publicat una din lucrările sale împotriva lui Luther în 1521. Luther a primit o copie a lucrării în 26 mai 1521. A terminat lucrarea sa *Contra Latomum* în timp ce se afla la Castelul Wartburg pe parcursul la o lună. Luther vorbeşte deschis despre subiectul "Părinţilor Bisericii." "Acum îmi veţi spune, păi crezi în ce au spus Părinţii? Răspunsul meu este, se cade oare să cred? Cine a decretat că trebuie să cred? Unde este porunca lui Dumnezeu cu privire la acest articol al credinţei? De ce nu cred ei în proprii lor Părinţi? În special Augustin care şi-a dorit foarte mult să fie liber şi a poruncit ca toţi oamenii să fie liberi în materie de scrieri

umane. Sau este pentru faptul că aceşti sofişti au forţat asupra noastră această tiranie şi ne-au luat libertatea care se cuvenea astfel încât ne-au forţat să stăm în poziţia în care nu mai îndrăznim să-l negăm pe Aristotel (blestemat să fie!) căci trebuie să i ne supunem. V-a trebui oare să fim prinşi în această robie veşnic şi să nu respirăm în libertatea creştină dreptul de a ne reîntoarce acasă din nou? Îmi veţi spune au existat oameni sfinţi care au elucidat Scripturile. Dar voi spuneţi cine a dovedit oare că Scripturile au fost elucidate de ei? Dacă le-au obscurizat?... Nu mi s-a poruncit să cred în înfloriturile lor ci numai în Cuvântul lui Dumnezeu. Unul este Învăţătorul nostru, Hristos şi Părinţii sunt estimaţi doar în lumina Scripturilor dumnezeieşti pentru a ştii cine le-a elucidat şi cine le-a obscurizat... Au oare nevoie Scripturile care sunt obscure de clarificări? Când sunt obscure nu le luaţi în seamă, ţineţi-vă de ele atunci când sunt clare. Cine a dovedit că Părinţii nu sunt obscuri? Ne vedem obligaţi să fim aduşi la stadiul în care avem opinia voastră în forma în care mi se pare... Sau opinia lor în forma în care “spun Părinţii”... dar ce au făcut deosebit Părinţii cu excepţia faptului că au căutat cele mai simple şi mai clare mărturii ale Scripturii şi le-au oferit oamenilor. O creştini spurcaţi, ale căror Scripturi şi credinţă încă depind de înfloriturile oamenilor şi încă îşi aşteaptă clarificarea lor! Aceste lucruri sunt blasfemii şi lipsite de valoare.”

Luther l-a citit cel mai mult pe Augustin. “Augustin mi-a plăcut şi îmi place mai mult decât ceilalţi doctori. A fost un mare învăţător şi este vrednic de toată lauda” *"Latina nostra ecclesia nullum habuit praestantiorum doctorem quam Augustinum."* Luther pretindea că dacă Augustin ar fi trăit în timpul Reformei l-ar fi ajutat, în timp ce Ieronim l-ar fi condamnat.” “Deşi [Augustin] era bun şi sfânt, totuşi îi lipsea credinţa adevărată, la fel ca şi la toţi Părinţii.” “Când uşa mi-a fost deschisă pentru înţelegerea lui Pavel, am terminat deja cu Augustin.” După Augustin Luther îl simpatizează pe Hilry de Poitiers, de fapt simpatia lui se restrânge la lucrarea *De Trinitate. "Hilarius*

inter omnes patres luctator fuit strenuissimus adversus haereticos, cui neque Augustinus conferri potest." Luther l-a respectat pe Sfântul Ambrozie din cauza poziţiei sale împotriva lui Teodosie. El a găsit imnurile sfântului Ambrozie cu excepţia lui *Rex Christe, factor omnium* — pe care i l-a atribuit lui Ambrozie – de valoare mică şi credea că lucrărilor lui le lipsea substanţialitate. Prudenţiu este lăudat de Luther numai pentru poetica sa. Pe Tertulian îl numeşte "*durus et superstitiosus*" şi se referă la el ciudat ca şi “la cel mai bătrân dintre Părinţi.” Luther a respectat munca lui Ieronim ca şi traducător dar l-a urât “din cauza faptului că obişnuia să batjocorească.” “El nu se cuvine să fie numărat printre doctorii Bisericii fiindcă era un eretic, deşi cred că a fost mântuit prin credinţa lui în Hristos. Nu ştiu nici un alt Părinte căruia mă împotrivesc atât de mult ca şi lui. El scrie doar despre posturi, feciorie şi astfel de subiecte.” Luther consideră comentariile lui Ieronim lipsite de importanţă şi afirmă că Ieronim l-a iubit pe Eustochie, că tocmai acest lucru a creat scandalul. Luther nu a avut nici un fel de respect faţă de papa Grigorie I, care a fost autorul prostiei purgatoriului şi a slujbelor pentru morţi, papă care în definitiv ştia puţine despre Hristos şi Evanghelie şi care era orişicum mult prea superstiţios. “Predicile lui nu valorează doi bani.”

Cunoştinţele lui Luther despre Părinţii greci erau nu numai puţine ci aproape inexistente. În esenţă el ştia puţine lucruri despre Sfântul Ignatie, Sfântul Irineu, Origen, Eusebiu şi Sfântul Epifanie. El îl laudă pe Sfântul Atanasie ca şi pe cel mai mare învăţător al Bisericii greceşti dar adaugă că era nu nimic special cu privire la el — "*obwohl er nichts sonderliches war*." A fost împotriva evaluării pozitive a lui Melancton cu privire la sfântul Vasile. Luther consideră că Sfântul Grigorie de Nazianz era un “nimic” — "*Nazianzenus est nihil*." Pe Sfântul Ioan Hrisostom îl preţuia puţin şi adeseori nu ratează ocazia să-l caricaturizeze. “Hrisostom este mult prea vorbăreţ şi prin urmare îi place mult mai mult lui Erasmus, care neglijează credinţa şi se îngrijeşte mai mult de moravuri.” “L-am

consultat pe Hrisostom cu privire la frumosul pasaj despre arhiereul din *Epistola către Evrei,* dar el se îndoia de demnitatea preoţilor şi m-a lăsat să mă împotmolesc în tină."

Jean Calvin

Într-unul dintre cele mai interesante documente cu privire la Reformă, lucrarea lui Calvin *Necesitatea de a Reforma Biserica,* Calvin vorbeşte despre îndatorarea sa faţă de Luther. Calvin a scris această lucrare în 1543. Era, după cum indică subtitlul, „un umil îndemn la cel mai invincibil Împărat Charles al V-lea şi la ce mai mai ilustru dintre prinţi şi alte Ordine, care acum au o dietă a Imperiului la Spires." Dieta avea să aibă loc în 1544. Calvin şi-a terminat lucrarea la sfârşitul lui 1523 pentru a fi putut fi citită la Dieta din Spires. În introducere Calvin scrie: „susţinem că putem începe cu aceasta, atunci când Dumnezeu i-a ridicat pe Luther şi alţii care au aprins o torţă care să ne lumineze în drumul mântuirii şi pe cei care slujesc bisericilor noastre pe care s-au fundamentat şi s-au construit..."

În cartea a patra a *Instituirii religie creştine* (capitolul 12 şi 13) Calvin discută sistematic subiectul ascetismului şi monahismului. Calvin, deşi era un oponent al monahismului, nu respinge după cum a făcut Luther, formele ascetice de duhovnicie – ca de exemplu postul – care au fost o parte integrantă a creştinismului. Calvin a avut o mai bună înţelegere a istoriei decât a avut-o Luther. Calvin, deşi era un puternic susţinător al predestinaţiei, a păcatului strămoşesc după cum erau interpretate de Augustin şi a harului irezistibil nu a învăţat niciodată explicit acea *certitudo salutis* — "siguranţa mântuirii" — atât de dragă lui Luther. Aceşti factori au contribuit la un anumit nivel la această interpretare radicală a anumitor forme ascetice ale duhovniciei creştine.

Calvin este cu mult mai judicios în tratarea elementelor Noului Testament decât era Luther. Calvin de exemplu nu respinge postul. Dar ele defineşte ceea ce consideră a fi „natura cuviincioasă" a postului. Pentru

Calvin există „trei obiective” cu privire la „sfânta şi cuviincioasa postire.” Postirea este făcută pentru a „slăbii şi stăpânii carnea pentru ca ea să nu fie exuberantă sau pentru ca să fim pregătiţi pentru rugăciuni şi meditaţii sfinte sau ca să fie o mărturie a smeririi de sine în faţa lui Dumnezeu atunci când vrem să ne mărturisim vina noastră în faţa Lui.” O astfel de afirmaţie nu ar fi fost scrisă niciodată de Luther. În timpuri de calamitate „este de datoria pastorilor să grăbească Biserica la postire pentru ca prin rugăciuni de mijlocire mânia Domnului să fie domolită.” Calvin anticipează o obiecţie. „Voi, obiectaţi că aceasta este o ceremonie externă, care dimpreună cu altele se sfârşesc în Hristos. Nu este un ajutor excelent pentru credincioşi astăzi (la fel cum a fost din totdeauna) un avertisment profitabil pentru ca să-i scoale cu scopul de a-L provoca pe Dumnezeu cel mai mult prin neglijenţa şi confidenţa lor excesivă, atunci când sunt pedepsiţi aspru de biciuirile Sale. În conformitate, atunci când Hristos îi scuză pe ucenicii Săi că nu postesc nu spune că postul este abolit, ci îl desemnează pentru timpuri de calamitate şi îl pune în legătură cu tânguirea.”

Apoi Calvin îi avertizează împotriva pericolelor postirii. „Întotdeauna trebuie să fie în special precauţi pentru ca nici o superstiţie să nu pătrundă înăuntru, după cum s-a mai întâmplat în spre marea deteriorare a Bisericii. Ar fi mult mai satisfăcător dacă postul nu ar fi practicat deloc, decât să observăm diligent şi în acelaşi timp corupţi de opinii false şi pierzătoare, în care lumea cade de repetate ori decât dacă pastorii le tratează cu cea mai mare credincioşie şi prudenţă... Dumnezeu nu stimează mult prea mult postul în sine, decât dacă o emoţie internă a inimii este prezentă şi dacă este însoţit de o antipatie faţă de păcat, adevărata smerenie şi adevărata plângere care se ridică din frica de Dumnezeu. Într-adevăr postul nu este folositor decât atunci când este considerat ca un ajutor mai mic al acestora. Dumnezeu nu urăşte nimic mai mult decât atunci când oamenii nu fac nimic altceva decât să se prefacă prin folosirea unor semne

externe în locul unei inimi nevinovate... Un alt rău înrudit cu acesta, care trebuie evitat în întregime, este să privim postul ca şi o faptă a meritului sau ca şi o formă a arătării dumnezeieşti. Căci din moment ce postul este un lucru indiferent şi ar trebui să nu aibă nici o semnificaţie decât acea cu privire la scopul la care este direcţionat, o superstiţie foarte periculoasă este implicată atunci când se confundă cu lucrările poruncite de Dumnezeu şi necesare în ele însele fără nici o altă considerare... există o a treia greşeală, nu atât de necuviincioasă, dar încă periculoasă: a cere ca aceste lucruri să fie ţinute mult prea strict şi rigid ca şi cum ar fi una din datoriile principale a o elogia cu laude fără de socotinţă pentru ca oamenii să creadă că au făcut ceva nobil atunci când au postit."

Este interesant respingerea ideii de către Calvin că postirea lui Hristos a stabilit un exemplu. „Este evident că Hristos nu a postit pentru a stabilii un exemplu pentru alţii, dar a dovedii şi astfel a începe să proclamăm Evanghelia, devine cert că nu a fost nici o doctrină umană ci una trimisă din ceruri." Chiar dacă acceptăm a doua premiză a lui Calvin, prima nu este necesar exclusă, căci în chiar actul „mergerii în deşert" este necesar creat un exemplu, indiferent de celelalte motive teologice ale celorlalţi mai putem adăuga postirea Domnului de patruzeci de zile şi „ispitele" Sale.

Calvin împarte tratarea „voturilor" sale în câteva categorii. „Este clar că superstiţia asupra voturilor a fost o plagă asupra lumii de veacuri. O persoană a votat că va fi abstinentă ca şi când abstinenţa de la vin ar fi prin sine plăcută lui Dumnezeu. Altcineva s-a legat ca să postească, un al treilea a spus că se abţine de la carne în anumite zile, în care şi-a imaginat în deşert că era un fel de sfinţenie superioară faţă de alte zile. Sunt şi multe alte lucruri mult mai copilăreşti care au fost votate, dar nu de copii. Oamenii au crezut că există o mare înţelepciune să facă pelerinaje votive la locuri sfinte, uneori să călătorească chiar cu picioarele sau jumătate dezbrăcaţi cu scopul de a obţine mai multe merite prin oboseala lor... [acestea] nu

vor fi desemnate numai ca şi vânare de vânt şi trecătoare ci pline de o lipsă de evlavie clară.

Căci, oricum ar judeca carnea, Dumnezeu nu urăşte nimic mai mult decât un cult contrafăcut. Mai mult de atât, există aceste opinii pierzătoare şi condamnabile: ipocriţii, atunci când au îndeplinit astfel de nebunii, cred că şi-au procurat pentru ei înşişi o îndreptăţire excepţională; ei plasează întregul pietăţii într-o observare externă şi ei urăsc pe toţi cei care apar mai lipsiţi de astfel de griji."

„Din moment ce voturile monahale sunt ţinute la mare cinste, din moment ce ele par a fi aprobate de judecata publică a Bisericii, trebuie să vorbim de ele pe scurt." Calvin distinge între monahismul contemporan lui şi cel al antichităţii. El are impresia că principalul scop al mănăstirii a fost de a pregăti episcopi, că ei erau „colegi monahali." „Oamenii evlavioşi se pregăteau obişnuit de disciplina monahală pentru a conduce Biserica, pentru ca ei să fie mai bine pregătiţi pentru o astfel de funcţie. Calvin recunoaşte că majoritatea monahilor erau „neşcoliţi" şi prin urmare nu erau nişte candidaţi potriviţi. Misiunea centrală a unei mănăstiri era de a-i şcoli pe cei capabili de a devenii conducătorii Bisericii. Deşi numeroşi episcopi proveneau din mişcarea monahală primară, nu acesta este principalul scop al vieţii monahale. Aici Calvin este parţial lipsit de acurateţe.

Calvin îşi alocă timp sumarizării a două lucrări ale lui Augustin — *Despre Moraliatea Bisericii Catolice* şi *Despre faptele monahilor.* Bazat pe prezentarea monahismului făcută de către Augustin, Calvin evidenţiază că s-a deteriorat radical comparativ cu acele vremuri. "Vreau pur şi simplu să indic în trecere nu numai ce fel de monahi avea Biserica antică ci şi ce fel de profesiune monahală a existat atunci. Astfel cititorii inteligenţi pot judeca prin comparaţie lipsa de ruşine a celor care invocă antichitatea pentru a-şi susţine monahismul prezent." Apoi Calvin portretizează ceea ce consideră el a fii monahismul timpului său. "Astăzi… ei consideră o crimă de neiertat pentru oricine să se depărteze la cel mai mic nivel de ceea

ce este prescris în culoare sau în aparenţa hainelor, în forma mâncării sau în alte ceremonialuri reci şi prosteşti. Plin de fermitate Augustin susţine că nu se cuvine monahilor să trăiască pe seama altora în lene…Monahii de astăzi găsesc în lene principala parte a sfinţeniei lor. Căci dacă ai lua lenea de la ei, unde va fi acea viaţă contemplativă, în care se laudă că sunt cei mai superiori şi sunt aproape de îngeri?... Monahii noştri nu sunt mulţumiţi cu acea evlavie la care îi îndeamnă Hristos pe urmaşii săi însufleţiţi de un zel cronic. În loc, ei visează la un fel de evlavie şi meditează la ea cu scopul de a devenii mai perfecţi decât tot restul oamenilor… Cunosc şi soluţia lor sofistică: monahismul nu poate fi numit desăvârşit deoarece conţine desăvârşirea în sine, ci pentru că este cel mai bun fel de a dobândii desăvârşirea." Aici Calvin are în minte un text specific din Toma de Aquino. "Când vor tăbărî printre oamenii de rând, atunci vor pune capcane tineretului needucat şi ignorant, atunci îşi vor afirma propriile lor privilegii, îşi vor argumenta propria deminate pentru a face reproşuri altora – ei se laudă că se află în stadiul desăvrâşirii. Când se simt puternic apăsaţi de faptul că nu pot menţine o astfel de aroganţă deşartă şi cad din nou în acest truc – că ei nu au obţinut perfecţiunea dar se află într-un stadiu în care aspiră la ea mai mult ca orice alţi oameni. Între timp, o astfel de admiraţie faţă de monahism rămâne printre oameni astfel încât ei cred că viaţa monahală este singura angelică, desăvârşită şi lipsită de orice greşeală. Bazaţi pe aceste pretexte ei se angajează în cel mai profitabil comerţ… dar haideţi să îi tratăm bazaţi pe presupoziţia că ei nu atribuie nimic profesiei lor decât să-l numească un stadiul al dobândirii desăvârşirii. Într-adevăr prin oferirea acestui nume ei disting între alte feluri de viaţă un semn distinctiv. Cine poate suferi o astfel de cinste oferită unei astfel de instituţii care nu a fost nicăieri aprobată nici printr-o silabă; şi că toate celelalte chemări ale lui Dumnezeu prin comparaţie sunt privite ca şi nevrednice, deşi ele nu au fost poruncite doar de propriile lor buze sfinte, ci şi

însoţite de titluri nobile? Ce ruşine mare, mă rog vouă, când o astfel de falsificare este preferată faţă de tot restul de alte feluri de viaţă instituite de ei şi lăudate de propria lor mărturie?

În analiza sa la Matei 19:21 [“Dacă doreşti să fii desăvârşit, vinde tot ce ai şi dă-le săracilor”] Calvin scrie: “recunosc că acest pasaj a fost prost înţeles de unii părinţi şi de aici s-a ridicat acel obicei al sărăciei voluntare, prin care numai cei care au abandonat toate grijile lumeşti şi s-au dedicat goi lui Hristos au fost numiţi binecuvântaţi… Totuşi, nimic nu a fost mai departe de gândirea Părinţilor decât să stabilească genul de desăvrâşire care a fost fabricată mai apoi de astfel de sofişti cu glugă astfel încât ei să stabilească un creştinism dublu. Căci acea doctrină sacrilegiu nu s-a ridicat care a ajuns să compare practicarea monahismului cu botezul şi se declară deschis o a doua formă a botezului. Cine se poate îndoi că părinţii nu au condamnat această blasfemie cu toată inima lor?… Căci toate mănăstirile care există astăzi, spun eu, sunt o adunare a schismaticilor, care neglijează ordinea Bisericii şi te sustrage societăţii credincioşilor… Acest lucru nu este oare o nedreptate faţă de Hristos când unii se cheamă benedictini în loc de creştini, unii franciscani, unii dominicani; şi când plini de vervă îşi asumă aceste titluri ca şi religia de profesie, ei nu fac nimic decât să-i fustreze pe creştinii de rând!

“Aceste diferenţe pe care le-am renumerat aici între monahii antici şi monahii timpului nostru nu constau în moralitate ci în profesionalismul însuşi.” Trebuie oare ca cititorii mei să îşi amintească că am vorbit mai mult de monahsim decât de monahi şi trebuie să le fie explicate în detaliu ce mare discrepanţă există între moralitatea lor? Acest lucru este clar: că nici o categorie de oameni nu este mai coruptă de tot felul de vicii prosteşi; nici unde facţiunile, ura, zelul de partid şi intriga nu sunt mai aprinse. Într-adevăr în câteva mănastiri oamenii trăiesc în feciorie astfel încât patimile sunt ţinute astfel încât nu sunt declarate pe faţă infame. Totuşi, vei găsii o mănăstire în

zece care nu este un bordel decât un altar al fecioriei. Atunci ce fel de frugalitate există în dieta lor? Sunt graşi la fel ca porcii într-o cocină. Zic asta şi mă opresc aici."

Calvin sumarizează "comparaţia monahismului antic cu cel actual," o comparaţie bazată în întregime nu pe totalitatea vieţii monahale în Biserica antică ci bazată pe cele două lucrări ale lui Augustin. Trebuie evidenţiat că Augustin nu a văzut niciodată oameni mai buni decât cei îmbunătăţiţi în mănăstiri şi că nu a văzut niciodată oameni mai deterioraţi decât cei din mănăstiri. Acest lucru este citat de Calvin. Totuşi, se pare că lui Calvin i-a scăpat faptul că au existat dintotdeuna două tipuri de monahi şi că în privinţa acestui lucru monahsimul antic nu era esenţial diferit de monahismul zilelor sale. Calvin conclude: "Nădăjduiesc că mi-am împlinit scopul: a arăta că prietenii noştrii cu glugă pretind fals exemplul primei Biserici în apărarea profesiei lor – din moment ce ei diferă de ceilalţi la fel de mult ca maimuţele de oameni."

Cea mai serioasă poziţie a lui Calvin este faptul că el se opune monahsimului în general. "Admit franc faptul că până şi în acea formă antică pe care o impune Augustin există ceva care nu îmi place foarte mult… ei nu erau lipsiţi de o afecţiune imoderată şi de un zel pervers." El continuă: "este un lucru plăcut să filosofezi în retragere, afară din întâlnirea cu oamenii. Totuşi aceasta nu este parte din blândeţea creştină, ca şi când ai urî rasa umană, să fugi în deşert şi în pustie şi în acelaşi timp să îţi uiţi de datoriile pe care ţi le-a poruncit Domnul în special… cu siguranţă acesta nu a fost un rău care au adus cu sine în cele din urmă un exemplu nefolositor şi periculos în Biserică."

În consideraţile sale cu privire la voturile monahale Calvin devine mai negativ. "Este intenţia lor să stabilescă un nou şi uitat cult al lui Dumnezeu pentru a-i câştiga favoarea. Din evidenţele menţionate mai sus reiese că oricine i-a voturile este abdominabil în faţa lui Dumnezeu… fiindcă ei inventează orice pentru a place fără să ţină cont de chemarea lui Dumnezeu şi fără aprobarea Lui." Prin

urmare aceasta este o mişcare reacţionară şi ilegală. Conştiinţa nu o poate susţine cu nimic înaintea lui Dumnezeu şi "tot ceea ce nu ţine de credinţă" este păcat. Mai mult, atunci când ei se leagă la prea multe acte de adorare pervertite şi lipsite de evlavie, care abundă în astăzi în monahsim, eu tind să cred că ei nu sunt dedicaţi lui Dumnezeu ci unui duh necurat… [monahii] se înfăşură într-o glugă şi se îmbracă într-o mie de superstiţii."

Calvin se opune votului "fecioriei continue a lui Dumnezeu" din moment ce Dumnezeu nu cere acest lucru nimănui, fiindcă este "dată" numai anumitor persoane. Argumentul său constă că este o aroganţă pentru cineva să creadă că lui sau ei li s-a dat un dar – din moment ce nu tuturor celor care au intrat în mănăstire li s-a "dat" un dar, aceasta fiind o mândrie şi o aroganţă deschisă din partea celor care nu au darul de a intra în mănăstire. Mai departe, el se opune faptului că votul nu poate fi încălcat. "Această practică, spun ei, a fost ţinută din timpuri imemoriale: că cei care vor să se dedice în întregime lui Dumnezeu ar trebui să se lege printr-un vot de castitate. Admit că acest obicei a fost permis în timpurile mai vechi, dar nu susţin că epoca a fost atât de curată de orice defecte încât tot ceea ce a fost făcut trebuie acceptat ca şi regulă. Atunci acolo a pătruns gradual acea severitate inexorabilă prin care, după ce votul a fost făcut, nu mai încăpea loc pentru pocăinţă. Punctul de referinţă a lui Calvin este că ar fi trebuit să fie ceva mijloace pentru ca cineva să renunţe la voturi dacă acea persoană nu ar fi putut îndura viaţa de celibat. Vindecarea ar fi căsătoria. Dar tocmai această vindecare, exclamă Calvin, a fost negată.

Principala obiecţie a lui Calvin este următoarea: "dar a elimina orice greşeală dintr-odată, eu spun că orice voturi concepute necuvincios sau ilegal, din moment ce nu au nici o valoare în faţa lui Dumnezeu, trebuie să fie invalide pentru noi… Este absurd să ne forţăm să ţinem ceea ce Dumnezeu nu ne cere; în special când faptele noastre sunt adevărate doar atunci când îl mulţumesc pe

Dumnezeu şi au mărturia conştiinţei că îl mulţumesc. Acest principiu rămâne: “tot ceea ce nu este din credinţă este păcat.” Din moment ce voturile făcute cu greutate sunt de acest tip, ele nu numai că nu leagă la nimic dar trebuie prin necesitate să fie anulate. Ce să mai spunem despre faptul că ele sunt numite nu numai nevrednice în faţa lui Dumnezeu ci şi o abdominaţie faţă de El?... Toate faptele care nu curg dintr-o fântână curată şi nu sunt direcţionate în spre un sfârşit cuvioncios sunt respinse de Dumnezeu şi sunt respinse astfel încât El ne interzice ca să nu mai continuăm în ele decât să începem cu ele. Din aceasta urmează că acele voturi care se ridică din greşeală şi superstiţie nu au nici o valoare în faţa lui Dumnezeu şi trebuie să fie abdandonate de noi.”

“Deşi ar trebui să rămân tăcut, experienţa vorbeşte. Căci nu se ştie câtă necurăţie roieşte în mai toate mănăstirile. Deşi par mult mai modeste şi mai decente decât restul, ele nu sunt pentru acest motiv caste, deşi reprimate şi închise, necurăţia rămâne înăuntru.

Accentul teologic al lui Calvin este diferit de cel al lui Luther. Aici nu este loctul să examinăm exclusiv teologia lui Calvin şi Luther. Erste suficent să atragem atenţia faţă de accentul lui Luther pus pe acea *certitudo salutis* şi accentul lui Calvin pe frica de Dumnezeu. Ambii cred în predestinaţie la mântuire şi pierzare, în harul irezitibil şi stricăciunea totală a omului – în interpretarea păcatului original al lui Augustin. În esenţă ambii se opun formelor ascetice şi monahale de duhovnicie. Luther le respinge total, Calvin este mult mai chibzuit. Totuşi, viziunea totală a lui Calvin cu privire la permisivitatea unor “forme permisive” de postire şi distingerea sa cu privire la voturile permise şi la cele nepermise este nu teologică şi în cele din urmă lipsită de sens. El este forţat pur şi simplu să aibă de a face cu viaţa duhovnicească reală a persoanelor şi de aici el realizează în cele din urmă că în ontologia umană anumite practici ascetice nu au nici o valoare. Dacă acest lucru este transferat viziunii teologice a lui Calvin şi este lipsită sens din moment ce omul este predestinat voinţei

arbitrare şi eterne a lui Dumnezeu.

Cunoştinţele lui Calvin despre istoria Biserici primare a lui Luther au fost mai bune decât cele ale lui Luther. Calvin are ceva preţuitre faţă de Părinţii Bisericii, deşi cunoştinţele sale sunt destul de limitate, după cum se poate vedea din controversa sa cu Saledo. Cum a fost cu Luther aşa a fost şi cu Calvin – Augustin este cel care a fost autoritatea centrală dintre Părinţii Bisericii. Un cărturat a numărat de câte ori în citează Calvin pe Augustin, număr care pare a fi uimitor.

Fără Luther nu ar fi existat nici un Calvin, după cum încunoştinţează chiar Calvin. Amândoi împărtăşesc dotrina justificării prin "singură" credinţa. Amândoi împărtăţesc dotrina suveranităţii lui Dumnezeu, după cum a fost definită specific de ei – că singur Dumnezeu operează un sistem de mântuire care este mono-energism, nu sinergism. Ambii cred cu tărie că omul prin sine nu are nici o valoare în faţa lui Dumnezeu. Orice valoare a omului îi este "împutată" omului printr-un fel de ficţiune dumnezeiască şi prin urmare urmează că Dumnezeu se uită la om prin Iisus Hristos, pe care omul l-a acceptat ca şi vehicol al mântuirii prin credinţă, prin credinţa în Hristos. "Noua înţelegere" a lui Luther, transmisă lui Calvin şi la alţii reformatori a fost una care în cel mai adânc sens teologic a creat o ficţiune din întreg procesul de răscumpărare.

Din presupunerile sale teologice formele ascetice şi cele monahale de duhovnicie trebuiau să fie pur şi simplu respinse. Ele nu se potriveau înţelegerii unui proces sinergetic autentic al răscumpărării, proces nou testamentar, un proces susţinut de Biserică de la început. În respingerea monahsimului Luther respingea tot sistemul teologiei romano catolice care exista în acea vreme. Nici Luther şi nici Calvin nu cunoşteau creştinimsul din orientul grecesc şi astfel că şi-au dezvoltat un curs destul de diferit faţă de teologia occidentului. Teologia patristică grecească şi bizantină necunoscută lui Luther şi Calvin ar fi putut forma marea controversă în stadiile

preliminare ale Reformei. Probabil că rezultatul ar fi fost diferit. Dar nu aşa au stat lucrurile. Teologia Reformei a "izbugnit" deja pe timpul discuţilor dintre patriarhul Ieremia şi susţinătorii luterani. Această dezbatere poartă mărturie că nu a fost doar un simplu limbaj al teologiei vorbit de fiecare parte ci o teologie fundamantală diferită a lui Dumnezeu, a omului şi a mântuirii.

În următoarea prezentare a dezvoltării formelor monahale şi ascetice de duhovnicie nimeni nu pretinde că totul era puritate, că orientul bizantin nu avea propriile lui probleme, că nu existau excese şi că limbajul nu era atât de reverberant ca şi când asceţii şi monahii încercau să "câştige" favoarea lui Dumnezeu. Dar această "câştigare" a favorii lui Dumnezeu nu este diferită de limbajul folosit de Domnul, de apostoli, de Biserica primară, de Luther şi Calvin atunci când au fost forţaţi să trateze omul realist. În totalitatea teologiei monahsimului estic şi bizantin se presupunea că era tot ceea ce există este un dar al lui Dumnezeu.

3. **Sfântul Antonie şi Monahismul Anahoretic**

Mişcarea monahală s-a *dezvoltat* la începutul secolului al patrulea, deşi componentele esenţiale ale monahismului se găsesc încă de la începutul Bisericii.

Anahoreţi individuali părăseau oraşele chiar mai repede decât secolul al patrulea. În timpul împăratului Decius (împărat din 249 până în 251), ei se ascundeau de persecuţii şi îşi schimbau fuga lor forţată într-o „ispitire” voluntară, o luptă duhovnicească. Ei umblau în sălbăticie, trăiau în peşteri şi pe munţi. *Chiar şi în oraşe* mulţi duceau o viaţă lăuntrică distantă – acesta era idealul „gnostic” al lui Clement al Alexandriei. În orice caz, comunităţi de oameni care trăiau în feciorie au apărut destul de timpuriu, după cum este evidenţiat în lucrarea Sfântului Metodie *Symposium* sau *Banchetul celor zece fecioare*— Συμπόσιον ή περι άγνείας — deşi acestea erau nişte cazuri izolate. „Monahul nu ştia încă de marele deşert,” spune sfântul Atanasie, dacă el este autorul lucrării *Vita Antonii.* Trebuie făcută o distincţie între dezvoltarea monahismului potrivit secolului al patrulea şi trăsăturile sau caracteristicile esenţiale ale celeilalte vieţi monahale care v-a apare în viaţa primară a Bisericii.

Atracţia faţă de deşert – o migraţie virtuală – începe sub Constantin. Imperiul a devenit creştin. Bisericile apar pretutindeni în lume. Dar tocmai din aceast imperiu creştin, tocmai din această lume îmbisericită oamenii fug de ea. Nu ar trebui să credem că aceşti oameni au fugit în deşert pentru că li se părea greu de trăit în lume – viaţa era cu mult mai mai uşoară în lume, cu excepţia colectorilor de taxe – a se de vedea plângerile lui Lactanţiu cu privire la taxe (impozite). Mai mult, cei mai buni se retrăgeau din lume nu din cauza necazurilor zilnice ci din cauza “bunăstării zilnice.” Este suficent să ne reamintim cât de dur şi critic a vorbit Sf. Ioan Hrisostom despre pericolul bunăstării care este mai rău decât orice persecuţie.

Esenţa idealului monahal.

Monahismul în forma sa dezvoltată din secolul al patrulea înseamnă mai mult decât strict voturi. Desăvârşirea duhovnicească nu este mai puţin obligatorie în lume pentru orice credincios prin puterea şi semnificaţia lepădărilor baptismale şi a aceslor promisiuni care vin

odată cu ele. În aceasta constă cu siguranţă o controversă deplin problematică în istoria creştinismului, o controversă care nu este încă adresată adecvat în Mişcarea Ecumenică prezentă. Este o problemă care implică înseşi esenţa creştinismului, o viziune creştină a lui Dumnezeu, a lumii, a Răscumpărării, o problemă care a explodat chiar în faţa privirii ochilor lui Martin Luther, care la început nu era deplin sigur de respingerea monahsimului dar în curând a devenit convins irevocabil că monahismul era anti-biblic. În aceasta constă marea controversă, o dispută care încă separă creştinimsul şi poartă în sine două viziuni complet diferite asupra naturii vieţii duhovniceşti.

După forma în care s-a dezvoltat, monahsimul din secolul al patrulea este în principal o mişcare socială, un răspuns experimental la o întrebare socială. Renunţarea ascetică nu înseamnă doar "abţinere" sau respingerea avantajelor şi exceselor zilnice; nu este un fel de ispită asumată deasupra şi dincolo de chemarea datoriei. Este o renunţare la lume în general şi la tot ceea ce este în ea şi *mai întâi de toate o renunţare la sistemul lumii,* la contactele sociale – nu atât o renunţare la Cosmos cât o renunare la Imperiu şi la orice sistem politic, *o renunţare nu numai la creaţia lui Dumnezeu cât şi la oraşul lumesc al omului.* Iată exact ce au omis Luther şi Calvin să înţeleagă în evaluarea lor cu privire al esenţa monahsimului. Adevărat, monahsimul de mai târziu, în special în occidentul latin a fost definit de voturi şi considerat "un stadiu al vieţii." Chiar în acea structură exista cu certitudine idealul monahal ca o renunţare la oraşul lumesc. Cea mai nefastă influenţă a monahismului latin, din câte este cunoscută de Luther şi Calvin a fost inventarea "sistemului de merite" în occident. Un monahism fără "sistemul de merite" şi fără "sistemul indulgenţelor" ar fi avut o faţă diferită. Ca să fim mai siguri, nu tot monahismul din occidentul latin avea o înfăţişare negativă!

Origen a observat odată că creştinii trăiesc "contrar legilor oraşului lumeasc" — άντι πολιτευόμεθα. Acest

lucru se aplică cel mai mult monahilor. Monahsimul este o "reşedinţă diferită" afară din "oraşul lumesc prezent" şi un fel de "oraş" special— πολιτεία Oraşul lumesc a devenit creştin dar antiteza nu a fost eliminată. În lumea creştină monahsimul este un oraş "diferit", un fel de "anti-oraş" fiindcă este *diferit.* Monahismul este o renunţare la lume, o ieşire din structura socială naturală, o renunţare şi o respingere la toate legăturile civile, la familie, la cunoscuţi, la ţara mamă cu toate asociaţile ei politice. Un monah trebuie să fie complet un "om al străzii" — αοικος, după cum s-a exprimat Sfântul Vasile cel Mare.

Orişicum nu este vorba despre o retragere pentru a se putea trăi într-o libertate arhaică. Monahismul antic este foarte social. Chiar şi eremiţii trăiau împreună în colonii speciale sau în aşezări. Încarnarea adecvată a ideii monahale era cu siguranţă *comunitatea,* acel *cenobium. Cenobiumul* este mai întâi de orice un organism social, o fraternitate, un *sobornost,* după cum s-au exprimat ulterior ruşii. Monahii au plecat în deşert pentru a construi o nouă societate acolo – şi astfel a apărut o socitate nouă şi autonomă în districtele îndepărtate ale Imperiului. Când citim descrierile antice ale vieţii monahale avem impresia că intrăm într-un pământ special.

Toată originalitatea monahismului precum şi semnificaţia lui istorică constă în această "alt fel de existenţă" socială. Monahismul este Biserica ce apare în această *"alt fel de existenţă"* socială ca şi o "nouă rezidenţă ce nu aparţine acestei lumi." Lumea creştină este polarizată şi istoria creştină se produce într-o tensiune antinomică între *Impreriu* şi *Deşert*, între toate formele de viaţă socială pământească şi acea nouă, nelumească formă de existenţă socială şi duhovnicească impregnată de esenţa viziunii creştine a rugăciunii neîncetate, a luptei de a urma porunca lui Hristos de a "fi desăvârşt," indiferent cât de distant ar fi acest ţel şi această ţintă şi indiferent cât de mult ne depărtăm de acel ideal. Este ţelul şi este viziunea cea care stă înaintea noastră în idealul monahal – într-adevăr, în esenţă ţelul

creştin pentru toţi creştinii este enunţat de Hristos în Evanghelii, de epistolele Noului Testament, de Părinţii Bisericii primare şi de liturghia creştină – πάσαν την βιωτίκήν άποθωμέθα μέριμναν [“toată grija cea lumească de la noi s-o lepădam”]. Întradevăr, viaţa liturgică a Bisericii proclamă deschis avertismentul: “Nu v-ă nădăjduiţi întru mai marii lumii, întru care nu este mântuire.”

Mişcarea monahală a început în Egipt şi calea monahală s-a împărţit imediat. Sfântul Antonie a fost primul care a ieşit în “marele deşert” – cuvântul eremit vine din cuvântul grecesc care înseamnă deşert, έρημί της ερημια. De mulţi ani el a lucrat într-o retragere strictă. Admiratorii au venit să înveţe de la el. În cele din urmă el a cedat insistenţelor lor – după ce aceşti admiratori au spart uşa chiliei sale. Marele anahoret le-a permis să se aşeze lângă el şi să construiască o “mănăstire”; adică chilii individuale “asemănătoare corturilor triburilor nomadice.” Se pare că astfel s-a ridicat prima colonie de *anahoreţi* – cuvântul derivă din cuvântul grecesc “a se retrage,” άναχαρέω.

Anahoreţii trăiau fără să comunice unul cu altul şi fără să-şi violeze retragerea şi singurătatea în deşert. Cu toţii formau un fel de “fraternitate” unită însoţită de conducerea duhovnicească a unui singur învăţător şi părinte. Aşezăminte similare au început să apară şi în alte locuri – în jurul celebrului eremit Ammon (†350) în deşertul Nitrian, în regiunea Libiei care este la vestul munţilor Nilului. În sensul strict etimologic cuvântul “monahism” şi “mănăstire” denota chilia eremitului sau un grup de chilii – de la μόνος sau μοναχός. Nu departe de acestea se găseau aşa numitele “chilii” – iar mai adânc în deşert se găsea *schitul* – de la cuvântul copt *şiit* care înseamnă o “câmpie mare.” Aici organizarea unei vieţi comune a devenit ceva mai definită.

Lupta rămânea şi s-au dezvoltat diferite atitudini în viaţa monahală cu privire la viaţă. Cei care trăiau în “chilii” erau eremiţi. Eremitul trăieşte singur şi lucrează

într-o chilie retrasă. El evită oamenii, locuieşte în chilie şi îşi plânge păcatele. “Omul care a cunoscut dulceaţa chiliei îşi evită vecinii,” spune stareţul Teodor. Totuşi mai există şi o altă atitudine. “Dacă un om spune în inima sa – “nu sunt singur cu Dumnezeu în lumea asta” – el nu va afla pace,” o zicere a stareţului Alonie.

Sfântul Antonie şi viaţa anahoretică.

Vita Antonii [*Viaţa lui Antonie*] nu este numai o sursă bogată pentru viaţa Sfântului Antonie, nu este numai o sursă bogată pentru începerea monahismului, ci şi cea mai veche biografie monahală pe care o avem. Tradiţional, autor al lucrării a fost desemnat Sfântul Atanasie. Acesta este un subiect care rămâne de dezbătut. Nu există nici o evidenţă serioasă pentru a exclude că Sfântul Atanasie a scris originalul sau o parte dintr-un original, la care alţii au mai adăugat câte ceva. În orice caz, nu este important cine este autorul ci este important conţinutul. Sfântul Grigorie de Nazianz a fost cel care a scris că *Vita Antonii* ne oferă o imagine, forma, frământătura vieţii monahale primare. *Vita* descoperă un dinamism în viaţa duhovnicească a monahismului, un proces care dă naştere din ce în ce mai adânc creşterii duhovniceşti în forma unei „paternităţi” duhovniceşti.

Autorul scrie că a primit o cerere „să dea nişte informaţii despre modul de viaţă binecuvântat al lui Antonie.” Cei care au cerut această mărturie vroiau să ştie „dacă lucrurile spuse despre el erau adevărate.” Exista o dorinţă de a „imita” modul de viaţă al Sf. Antonie iar autorul cărţii este de acord cu faptul că „viaţa Sf. Antonie este un model suficent de disciplină” – de fapt cuvântul grec folosit pentru „disciplină” este „ascetism.” Autorul îi sfătuieşte să creadă lucrurile care le-au auzit şi mai departe îi încurajează să afle mai multe despre viaţa sa – „ci mai bine credeţi că v-au spus doar câteva lucruri, căci în orice caz ei cu greu v-ar fi putut oferi circumstanţe de mare semnificaţie în detaliu. Fiindcă eu, la cererea voastră, mi-am adus aminte de câteva circumstanţe despre el şi vă voi spune cât de multe pot într-o scrisoare, dar nu

neglijaţi problema acelora care pescuiesc de aici înainte: căci este posibil ca toţi atunci când şi-au spus povestea lor, ca mărturia lor să fie cu greu pe măsura meritelor sale." Autorul scrie că era „dornic să afle orice informaţie proaspătă" atunci când a primit cererea şi a voit să trimită anumiţi monahi care l-au cunoscut foarte bine pe Antonie să îl întrebe despre viaţa sa. Dar „sezonul pentru pescuit se apropia de sfârşit" şi autorul „se grăbea să scrie... ceea ce ştiu eu, după ce l-am văzut de mai mult ori." Autorul susţine că era un „susţinător al Sf. Antonie de multă vreme." Autorul este grijuliu şi sfătuieşte că ei ar trebui să aibă adevărul ca şi obiectivul lor „că nimeni nu ar trebui să fie necredincios prin faptul că au auzit prea multe şi nici dacă au auzit prea puţine nu ar trebuie să-l urască pe acest om."

Descrierea vieţii primare a Sfântului Antonie şi ceea ce l-a dus la „ispitele" sale ne oferă o imagine realistă a ascetismului acelui timp. „Antonie... era prin descendenţă un egiptean. Părinţii săi erau o familie de neam bun şi aveau nişte bogăţii considerabile [la Coma în Egiptul mijlociu după istoricul Sozomen]. Din moment ce părinţii săi erau creştini, Antonie a fost crescut în aceiaşi credinţă. Autorul mai scrie că lui Antonie nu-i plăcea şcoala – „nu suferea să scrie litere." Motivul pentru care nu-i plăcea şcoala este destul de ambiguu – „nu-i plăcea să stea în preajma altor băieţi." Textul implică faptul că Antonie era după caracter înclinat spre singurătate şi izolare. Antonie mergea la slujbele Bisericii regulat şi „ţinea ceea ce se citea în inima sa." Se mai accentuează faptul că era un fiu ascultător. Autorul a portretizat imediat caracterul său ca unul înclinat singurătăţii. Atitudinea lui Antonie faţă de influenţa familiei sale este importantă – „deşi a fost un copil crescut în bogăţie, nu-i supăra pe părinţii săi pentru tot felul de lucruri de lux, acestea nefiind o sursă de plăcere pentru el."

Urmează apoi moartea părinţilor săi. A rămas singur cu o soră mai mică: era în vârstă de optâsprăzece sau douăzeci de ani şi trebuia să se îngrijească atât de casă cât

şi de sora sa.” La şase luni după moartea părinţilor săi Antonie era după cum îi era obiceiul, în casa Domnului „împărtăşindu-se şi meditând.” Reflecta la faptul cum Apostolii au părăsit totul şi L-au urmat pe Mântuitorul [*Matei* 4:20] şi cum în *Fapte* [4:35] mulţi şi-au vândut averile şi le-au adus la picioarele Apostolilor pentru a le împărţii săracilor.” Gândindu-se la aceste lucruri a intrat în Biserică şi chiar în acel moment se citea Evanghelia în care Domnul i-a zis bogatului: „dacă vrei să fie desăvârşit du-te, vinde tot ceea ce ai şi dă-le săracilor şi apoi vino şi-Mi urmează Mie şi vei avea comoară în cer” [*Matei* 19:21]. Antonie ca şi când Dumnezeu l-ar fi îndemnat a ieşit imediat din biserică şi şi-a dat averile strămoşilor sătenilor – acestea constau în aproximativ trei sute de acri — αρουραι — destul de productivi şi nu erau uşor de trecut cu vederea.” Autorul scrie că a făcut acest lucru ca “să nu mai fie o povară pentru el şi pentru sora sa.” Unii cărturari interpretează acest lucru în literă şi nu în duhul textului ca şi când el ar fi făcut acest lucru “pentru ca aceşti acrii să nu mai fie impozabili (taxabili).” Apoi Antonie a adunat restul “averilor mobile,” le-a vândut şi le-a dat săracilor, “păstrând puţin din ele de dragul sorei sale.”

Din nou în Biserică, Antonie aude Evanghelia de la *Matei* 6: 24 – “prin urmare nu vă îngrijiţi de ziua de mâine.” Se pare că acest lucru l-a impulsionat să dea tot ce a mai rămas săracilor şi să se pună pe calea “ispitelor” sale. Că exista deja o structură stabilită pentru ascetism, în special pentru fecioare, reiese destul de clar din text. “După ce şi-a dedicat sora unor fecioare cunoscute şi de încredere şi după ce i-a găsit un loc de locuit într-o casă de fecioare— εις παρθενώνα — pentru a fi crescută, din acel moment s-a dedicat afară din casa sa ascetismului, fără să se mai îngrijească pe sine şi antrenându-se în răbdare.” Autorul mai adaugă o frază importantă – “acest lucru deaorece nu erau prea multe mănăstiri în Egipt *şi nici măcar un monah nu ştia de deşertul de departe.”* Textul face destul de clar faptul că exista deja o tradiţie ascetică pentru fecioare şi o viaţă monahală neorganizată. “Toţi cei

care doreau să aibă grijă de sine practicau ascetismul în singurătate lângă propriul lor sat."

Antonie imita viaţa "unui om bătrân" într-un sat din apropiere. De câte ori Antonie auzea "de un om bun undeva, asemenea unei albine grijulii, el ieşea şi-l căuta." Deşi cuvântul "vot" nu este folosit explicit, devine exident că Antonie a luat nişte decizii care sunt deja în duhul voturilor. O astfel de decizie sau "vot" este că "el şi-a menţinut ţelul de a nu se mai reîntoarce la locuinţa părinţilor şi nici să-şi mai amintească de prietenii săi, ci să ţină toată dorinţa şi energia pentru a-şi desăvârşii ascetismul." Ceea ce i-ar fi plăcut lui Luther şi lui Calvin să audă, cel puţin parţial, este că Antonie "lucra cu propriile lui mâini, auzind cuvintele *cine nu lucrează acela nici să nu mănânce*" [*II Tesaloniceni* 3:10]. Banii pe care Antonie îi folosea pentru munca sa earu folosiţi să cumpere pâine şi restul "îi dădea săracilor." În timp ce lucra, Antonie îşi desâvârşea viaţa duhovnicească a rugăciunii: "el era constat în rugăciune, ştiind că omul se cuvine să se roage în taină neîncetat" [*Matei* 5:7; II *Tesaloniceni* 5:17].

Mai apoi este portretizat idealul frăţietăţii duhovniceşti. Antonie a devenit curând "iubit de toţi." El lua aminte la domenile speciale de "zel şi ascetism" unde alţii erau mult mai avansaţi decât el. "El lua aminte la cordialitatea unora; la rugăciunea neîncetată a altora; dar a luat cunoştinţă şi de eliberarea de mânie şi de bunătatea semenilor. Era atent la unii cum se rugau, la alţii care studiau; unii îl admirau pentru răbdare, alţii pentru posturile care le ţinea şi pentru faptul că dormea pe pământ; blândeţea unora şi îndelunga răbdare a altora el le lua în considerare cu multă grijă, timp în care era plin de evlavie faţă de Hristos şi de o iubire mutuală care îi anima pe toţi."

În textul de la *Vita Antonii* se accentuiază că Antonie îşi amintea Scripturile citite în biserică – "ţinea minte tot ce se citea şi astfel mai târziu memoria sa l-a ajutat să scrie cărţi." Ceea ce este adeseori omis de comentatori cu privire la Antonie este viaţa tradiţiei orale. Omul modern

este prea adesea sclavul citirii scrise, prea adesea uită că societăţile au înflorit mai demult doar prin cuvântul oral. Oamenii antichităţii memorau porţiuni enorme din cultura lor tradiţională. Din cauza fenomenului cuvântului tipărit omul a căzut într-o formă de scalvie faţă de el, de a citi cuvântul decât să-l audă şi să-l memoreze. Un cărturar scrie că "un număr considerabil de pasaje scripturistice erau foarte similare lui [Antonie], dar totuşi nu găsim nici o urmă de cunoaştere adâncă şi de legătură în aceşti anahoreţi." O astfel de evaluare nu este adevărată şi se bazează pe o înţelegere modernă a analizei Scripturii prin cuvântul scris. Antonie – şi primii monahii în general – ştiau dacă nu întreg, aproape tot Noul Testament "pe de rost." Mai mult, cunoştinţele lor scripturistice se extindeau şi la Vechiul Testament, porţiuni mari fiind memorate. Faptul că nu era capabil să "lege" Scriptura este o evaluare care nu se bazează pe nici un fapt şi implică faptul că omul este incapabil să structureze sau să lege materialul care este memorat "în inimă."

Următorul pas a lui Antonie pe calea „ispitelor" sale a fost „să se străduie să-şi unească toate calităţile." Idealul luptei ascetice este să progreseze fără a fi gelos pe alţii şi fără a se provoca gelozia în alţii. Acest ideal este portretizat destul de bine în *Vita Antonii.* „El a făcut acestea pentru a nu răni sentimentele nimănui, le-a făcut ca să se bucure pentru ele. Astfel toţi cei din sat şi toţi oamenii buni cu care el era intim, când au văzut ce fel de om era, obişnuiau să-l numească *Binecuvântatul Domnului.* Unii l-au primit ca şi fiu, alţii ca şi un frate."

Vita Antonii descoperă opoziţia vieţii monahale şi ascetice faţă de atacurile diavolului, care încearcă întotdeauna să prevină această cale care poate fi atât subtilă cât şi transparentă, sugerând ascetului în devenire ambiguitatea căi, sugerându-i că nu este rezonabil ceea ce face. Încercarea este să-i „şoptească amintirea averilor sale, grija de soră, chemările familiei, iubirea de arginţi, iubirea de slavă deşartă, plăcerile variate ale mesei şi alte mici relaxări ale vieţii." Apoi vine sugestia „dificultăţii

virtuţii şi munca care trebuie depusă pentru a fi susţinută, neputinţa trupului şi lungimea timpului." Acestea, declară *Vita Antonii,* nu au funcţionat din cauză că Sfântul Antonie şi-a stabilit un scop. Apoi urmază o descriere a luptei duhovniceşti a lui Antonie cu încercările diavolului de a-l dezrădăcina pe Antonie de pe calea "ispitelor" sale prin confruntarea cu slăbiciunea cărnii, prin ispite sexuale. "Căci ele sunt primele capcane ale tânărului – ele atacă tânărul, deranjându-l noaptea şi atacându-l ziua, astfel încât şi privitorii din afară au văzut lupta care avea loc în el. Diavolul îi sugera gânduri prosteşti timp în care Antonie le contracara cu rugăciuni. Diavolul îl aprindea cu patimă şi Antonie, ca unul ce era gata să răcească, îşi întărea trupul cu credinţă, rugăciuni şi posturi. Într-o noapte diavolul a luat chipul unei femei şi a imitat toate faptele ei doar ca să-l înşele pe Antonie. Dar Antonie, mintea sa fiindu-i umplută de Hristos, de mărinimia inspirată de Hristos şi luând în considerare duhovnicia duhului său, a stins cărbunele aprins al înşelăciunii diavolului. Din nou, vrăjmaşul a sugerat uşurinţa plăcerii. Antonie, ca şi un om plin de revoltă şi de tristeţe şi-a mutat gândurile la focul cel veşnic şi la viermele neadormit… şi a trecut prin ispită fără probleme." Comentarile din *Vita Antonii* cu privire la această luptă sunt destul de atanasiene. "Căci Domnul lucra în Antonie, Domnul care pentru noi s-a întrupat şi a dat trupului victorie peste diavol, astfel ca toţi cei care se luptă cu adevărat să poată spune: [*1 Corinteni* 15:10]: "Nu eu ci harul lui Dumnezeu care este în mine." Aici *Vita Antonii* nu numai că exprimă calea sinergistă prin faptul că afirmă că "Domnul lucra în Antonie" ci susţine acest lucru explicit din Sf. Pavel, un pasaj care vorbeşte de primatul harului lui Dumnezeu. Acest pasaj nu trebuie uitat când ne întâlnim cu lupta duhovnicească din duhovnicia ascetică şi monahală bizantină şi estică. Esenţa viziunii, esenţa luptei cunoaşte întodeauna iniţiativa lui Dumnezeu şi primatul harului indiferent cât de multe texte pot accentua aspectul activităţii umane. *Vita Antonii* descrie mai apoi cum diavolul i-a apărut lui Antonie ca şi un băiat tânăr – luând o

formă vizibilă “în conformitate cu mintea sa” – şi vorbindu-i cu “glas omenesc.” “Eu sunt prietenul curviilor şi eu sunt cel care am luat asupra mea ispitirile care le aduc asupra celor tineri. Eu sunt numit duhul desfrânării.” Cuvintele de comentariu despre aceste capitol din text sunt importante. Antonie a biruit la prima sa confruntare. Totuşi textul explică: “aceasta a fost prima luptă a lui Antonie împotriva diavolului sau *mai bine spus această victorie a fost lucrarea Mântuitorului în Antonie.”* În această afirmaţie constă esenţa înţelegerii teologice primare fundamentale a “ispitelor” duhovniceşti în gândirea monahală estică şi bizantină. Al doilea fragment al cometariului este adăugat mai mult parenetic. Într-adevăr, în multe texte literare ascetice şi monhale el va fi omis. Dar dacă este omis, este aşa fiindcă este o presupunere evidentă a întregii vieţi creştine, a întregii “ispitiri” duhovniceşti. Acesta este sinergismul autentic al tradiţiei bizantine estice – “lucrează” atât Antonie, “lucrează” şi Dumnezeu, totuşi este clar că totul vine de la Dumnezeu, că până şi în “ispitirea duhovnicească a omului, lucrarea, energia, puterea şi victoria vin de la Domnul, adică este lucrarea Domnului. Autorul citează apoi din *Romani 8: 3-4*.

“Ispitirile” continuă. Viaţa duhovnicească nu încetează niciodată, după cum este accentuat destul de clar de Noul Testament. „Deşi cel rău a căzut, Antonie nu a început să se relaxeze... dar nici diavolul nu s-a relaxat, căci deşi biruit nu înceta să-i întindă vicleşuguri lui Antonie.” Sunt invocate de către autor cunoştinţele lui Antonie despre Noul Testament. „Antonie, învăţând din Scripturi [*Efeseni* 6:11] că metodele— μεθοδείας — diavolului sunt multe, a continuat ascetismul plin de zel, dându-şi seama că deşi diavolul nu a fost capabil să-i înşele inima prin plăceri trupeşti, el va fi dornic să-l prindă în cursă prin alte metode.” Rezolvarea lui Antonie a fost să îşi mărească represiunea „trupului” pentru a-l „ţine sub stăpânie” [*I Corinteni* 9:27]. „El prin urmare a plănuit să se obişnuiască cu o viaţă mai severă.” Tot scopul acestei forme stricte de ascetism a fost practicată pentru a slăbii

trupul ca să fie implementate cuvintele Sf. Pavel [*II Corinteni* 12; 10]: „când sunt slab atunci sunt puternic.” Antonie a spus că „coardele sufletului vibrează când plăcerile trupului se diminuează.” Autorul scrie că Antonie a ajuns la această „concluzie cu adevărat minunată” – „că progresul în virtute şi renunţarea la lume nu ar trebui să fie măsurate de timp, ci de dorinţa şi de fermitatea scopului.” Antonie, ca şi când s-ar fi aflat la „începutul ascetismului său,” a respins gândurile trecutului şi „şi-a provocat dureri mai mari pentru a putea avansa în desăvârşire, adeseori repetând cuvintele Sf. Pavel” din *Filipeni* 3:14: „uitând de lucrurile trecutului, privim înainte.” Deşi al doilea aspect al gândului Sf. Pavel în versetul 14 nu este citat de *Vita Antonii*, este totuşi implicat de text: „prin urmare mă străduiesc spre ţelul chemării lui Dumnezeu în Iisus Hristos.” Apoi Sf. Pavel adaugă: „prin urmare câţi [sunteţi] desăvârşiţi, fie să gândim în acest fel” — όσοί ουν τέλειοι, τούτο φρονώμεν. Că aceste texte exprimă un dinamism duhovnicesc, este evident. Este evident că ţelul este „înalta chemare” — άνω κλησεως — şi că această “înaltă chemare” sau chemare de sus se leagă de “desăvârşire.” Din câte se pare Antonie implementează învăţătura Noului Testament. Autorul citează mai apoi din *I Regi* 18:15 – „Domnul trăieşte în faţa celui căruia stau astăzi.” Autorul subestimează semnificaţia lui „astăzi” pentru dinamica procesului „ispitirilor” duhovniceşti. „Aceasta deoarece Antonie a observat că în a spune „astăzi” profetul [Ilie] nu a socotit timpul care a trecut, ci un timp zilnic, ca şi cum acesta ar fi început permanent.” Din nou primatul voinţei lui Dumnezeu este plasat într-o perspectivă corectă: „el s-a străduit cu mare sârguinţă să apară vrednic în faţa lui Dumnezeu, fiind curat în inimă şi fiind gata să se dea sfatului lui Dumnezeu şi numai lui Dumnezeu.” Antonie a găsit în Ilie un prototip de eremit: „şi el obişnuia să spună că prin viaţa marelui Ilie eremitul se cuvine să se vadă pe sine ca într-o oglindă.”

Următorul pas pe calea „ispitirilor” lui Antonie este

intrarea în „morminte.” „Diavolului îi era frică că în scurt timp Antonie va umple deşertul de ascetism (asceţi).” Textul pretinde că o mulţime impresionantă de demoni l-au atacat fizic pe Antonie în morminte şi „l-au tăiat cu vergi astfel că a căzut la pământ fără grai în dureri cumplite.” Ceea ce urmează în text este din nou „pronia lui Dumnezeu” care se îngrijeşte de cei care „nădăjduiesc în Dumnezeu.” Aici din nou se întâlnesc cele două voinţe, cele două activităţi a lui Dumnezeu şi a omului care participă în proces. De această dată limbajul este identic cu cel din Scripturi. Deşi prin sine limbajul poate implica că nădejdea omului solicită activitatea lui Dumnezeu, contextul – la fel ca şi contextul general din Scriptură – se referă la presupoziţia iniţiativei lui Dumnezeu. Limbajul este pur şi simplu o reflecţie a realismului uman.

Antonie este dus din nou la Biserică într-o stare similară unui cadavru. El se recuperează în curând astfel încât este capabil, cu ajutor să se reîntoarcă în morminte să se întâlnească cu diavolul din nou. Antonie a strigat că nu va fugii „din cauza bătăilor lor” şi citează din Romani 8:35 – „nimic nu mă va despărţii de iubirea de Hristos.” Apoi Antonie cântă din Psalmul 26:3-4 – „Când făcătorii de rele se vor apropia de mine să mă sfâşie, ei, cei ce mă necăjesc şi-mi sunt duşmani, ei au slăbit şi au căzut.” Antonie îi provoacă pe demoni, care au apărut în forma „animalor de pradă şi a frisoanelor” exclamând: „Credinţa în Domnul este un zid de protecţie pentru noi.” Textul evidenţiază că Domnul sărea repede în ajutor.” Antonie îl provoacă pe Dumnezeu: „Unde erai? De ce nu ai apărut mai repede pentru a-mi face durerile să înceteze?” Textul relatează că „glasul” lui Dumnezeu i-a vorbit: „Antonie, eram aici, dar am aşteptat să-ţi văd lupta. Dar, din moment ce ai îndurat... voi fi un ajutor veşnic pentru tine şi îţi voi face numele tău cunoscut pretutindeni.” Răspunsul lui Antonie a fost să se ridice şi să se roage. El „a primit o astfel de putere încât a perceput că avea mai multă putere în trup decât mai înainte.”

Pasul următor pe calea „ispitelor” sale este să plece

în deşert. Este de remarcat că Antonie răspunde întotdeauna atacurilor diavolului citând Scriptura. La prima întâlnire în deşert el se referă la *Fapte* 8:20. „Din ce în ce mai întărit în ţelul său," Antonie s-a stabilit într-un fort părăsit, în care „se cobora ca şi într-un templu şi locuia singur, de unde nu a ieşit şi nici nu s-a uitat la cei care veneau să-l viziteze. Astfel a petrecut mult timp în asceză unde primea bucăţi de pâine lăsate de sus de două ori pe an." Când veneau cunoscuţii să-l viziteze, în loc să-l găsească mort în auzeau cum cânta din psalmi. „Să învie Dumnezeu şi să se risipească vrăşmaşii Lui şi să fugă de la faţa Lui cei ce-L urăsc pe El. Precum se stinge fumul, aşa să se stingă; precum se topeşte ceara de la faţa focului aşa să piară păcătoşii de la faţa lui Dumnezeu!" [*Psalmul* 68: 1-2]. Din *Psalmul* 118:10: „toate neamurile m-au împresurat iar eu în numele Domnului le-am biruit."

Rezultatul „ispitelor" lui Antonie a dat roade. El a devenit „părintele fără copii trupeşti a multor fi duhovniceşti." După cum corect s-a exprimat un cărturar: „după tranziţia din viaţa obişnuită şi cea cenobitică, trecerea s-a direcţionat din ce în ce mai mult în spre un anahoretism complet, până când acest anahoretism înfloreşte în sine în paternitate duhovnicească. Nu există nimic static cu privire la această idee; din contră totul tinde continuu să meargă dincolo de ceea ce a fost deja dobândit... [în aceasta constă] caracterul deplin evanghelic al chemării lui Antonie." Din câte scrie *Vita Antonii,* Antonie "a continuat ascetismul său în singurătate aproximativ douăzeci de ani." A sosit vremea când cei care doreau să-i imite ascetismul – precum şi cunocuţii săi – "au început să-l promulgheze şi să-i forţeze uşa."

Descrierea care urmează în *Vita Antonii* este cea a unei personae duhovniceşti destul de echilibrate. "Atunci pentru prima dată a fost văzut afară din fort de cei care au venit să-l vadă. Iar ei, când l-au văzut, s-au minunat de arătarea sa căci arăta trupeşte la fel ca mai înainte şi nu era nici gras ca un om care nu posteşte şi nici ternimat de postire şi de sârguinţele demonice, ci el era acelaşi cum îl

cunoşteau înainte de izolarea sa. Din nou, sufletul său era lipsit de orice necurăţie căci nu era chinuit nici de tristeţe, nici încântat de plăcere şi nici nu se afla sub într-un stadiu ilar sau depresiv, căci nu a fost deranjat când a întâmpinat mulţimea şi nici nu s-a bucurat când a văzut că este salutat de atât de mulţi. Era în întregime calm şi condus de raţiune fiind cât se poate de firesc. Prin el Domnul a vindecat bolile multora dintre cei prezenţi a alungat duhurile necurate. Dumnezeu i-a dat lui Antonie darul vorbirii căci îi consola pe mulţi dintre cei care vorbeau şi îi făcea pe cei aflaţi în contradicţii şi certuri să se împace, îndemnându-i pe toţi să prefere iubirea lui Hristos mai presus de orice din această lume. În timp ce-i îndemna şi îi sfătuia să îşi aducă aminte de lucrurile bune care au să vină şi de iubirea lui Dumnezeu faţă de noi, “care nu şi-a cruţat propriul Său copil, ci l-a dat pentru toată lumea” [*Romani* 8:23], el i-a convis pe mulţi să îmbrăţişeze viaţa solitară. Astfel că s-a întâmplat la final că au apărut chili chiar şi în munţi şi deşerturile au fost colonizate de monahi, care proveneau din porpriile familii şi s-au înrolat în spre obţinerea cetăţeniei împărăţiei cerurilor.”

“În timp ce Antonie vorbea astfel toţi se bucurau. În unii iubirea de virtuţi creştea, în alţii neglijenţa era lăsată la oparte, în alţii iubirea de sine faţă de alţii era oprită. Toţi erau convinşi să urască atacurile celui rău şi se minunau de harul dat lui Antonie de la Domnul cu privire la discernerea duhurilor. Astfel că chiliile lor erau situate în munţi asemenea unor tabernacole, plinde de adunări de oamneni sfinţi care cântau din Psalmi, iubeau să citească, posteau, se rugau, se bucurau de lucrurile care au să vină, făceau milostenii şi cultivau iubirea şi armonia unul faţă cu altul. Era posibil cu adevărat, după câte se pare, să vezi un pământ care se guverna după evlavie şi dreptate. Căci acolo nu mai exista nici făcătorul de rele, nici victime, nici reproşurile colectorilor de taxe. Ci o mulţime de asceţi al căror scop comun era să trăiască în practicarea virtuţilor.

Antonie vorbeşte mult despre experinţele sale cu demoni. Totuşi, îşi pune chiar şi experienţa sa într-o

balanţă prin învăţăturile altora. Le spune să nu se teme de demoni, cum să discearnă dacă o viziune sau o aparenţă este de la Dumnezeu sau de la forţele demonice şi să nu fie ispitiţi să “izgonească draci.” “Nu se cuvine să te umflii în pene atunci când alungi draci, nici să te supraestimezi dacă poţi vindeca boli. Nu se cuvine să avem o preţuire singulară faţă de cel care alungă dracii, timp în care cineva care nu are nici o putere ca să-i alunge să fie considerat un ratat al monahismului. Fie ca omul să înveţe ascetismul fiecăruia şi nici să-l imite, rivalizeze sau corecteze. Lucrarea faptelor nu este a noastră ci a Mântuitorului. Căci iată cam ce a spus El ucenicilor: “nu vă bucuraţi că demonii vi se pleacă, ci bucuraţi-vă ca numele voastre sunt scrise în ceruri” [Luca 10:20]. Faptul că numele noastre sunt scrise în ceruri sunt o dovadă de viaţă virtuoasă, dar a alunga demoni este o favoare pe care numai Domnul o poate oferii. Prin urmare celor care se laudă în semen darn u în virtuţi le este spus: “Doamne în numele Tău am izgonit demoni şi în numele tău am făcut multe lucruri minunate?” [Matei 7:22]. El le v-a răspunde, Adevărat zic vouă, nu vă cunosc pe voi după cum am spus mai sus căci Dumnezeu nu cunoaşte calea păcătoşilor. Se cuvine întotdeauna să ne rugăm, după cum am spus mai sus, pentru ca mulţi să poată primii darul discernerii duhurilor, aceasta din moment ce este scris [I Ioan 4:1], “nu credeţi în orice duh.”

După Antonie există apariţii de îngeri şi el ne oferă nişte sfaturi cum să discernem dacă o viziune este de la Dumnezeu sau de la forţe demonice. Viziunea acelor sfinţi nu este lipsită de distrageri. Antonie citează din Matei 12:19—“căci ei de nu vor lupta şi nu vor plânge nimeni nu va auzi glasul lor.” Acestea vin atât de liniştit şi de delicat că imediat bucuria, fericirea şi curajul se ridică în suflet. Căci Domnul care este bucuria noastră este cu ei şi cu puterea lui Dumnzeu Tatăl. Gândurile duhului rămân netulburate şi în pace, ca astfel, iluminaţi de raze ei se arată prin celor care le apar. Iubirea de ceea ce este dumnezeiesc şi de lucrurile ce au să vină conţin aceste

lucruri şi voit vor fii deplin uniţi cu ei dacă se pot lua dimpreună cu ei. Dar dacă fiind oameni, unii se tem de vederea binelui, cei care apar vor lua această teamă imediat – aşa cum a făcut Gabriel în cazul lui Zaharia [Luca 1:13] şi cum a făcut îngerul [Matei 28:5] care a apărut femeilor la sfântul mormânt; şi cum a făcut cel care le-a zis păstorilor din evanghelie: “nu vă fie frică.” Frica lor nu a apărut din timiditate ci din recunoaşterea prezenţei unor fiinţe superioare. Prin urmare astfel este natura viziunilor celor sfinţi.

Antonie are multe de spus despre frică, despre efectul dăunător asupra omului, despre eradicarea ei printr-o credinţă neclintită. “Fie ca acest lucru să vă fie un model de urmat: de câteori sufletul se teme există o prezenţă a demonilor. Căci demonii nu fac să dispară frica în prezenţa lor cum a făcut Arhanghelul Gabriel pentru Maria şi Zaharia şi cum a făcut femeilor care au apărut la mormânt. Ci de câte ori ei văd oamenii că se tem le măresc deziluzile lor pentru ca oamenilor să le fie frică şi mai mult. În cele din urmă când atacă, ei îi batjocoresc zicându-le vino şi adoră-ne... Domnul nu a îngăduit să fim înşelaţi de diavol, căci El l-a respins de fiecare dată când a creat astfel de deziluzii împotriva Lui, zicându-i, „înapoia Mea, Satano, căci scris este numai Domnului Dumnezeului tău să-i slujeşti şi numai pe El să-L iubeşti” [Matei 4:10]. Din ce în ce mai mult, fie ca Înşelătorul să fie dispreţuit de noi căci ceea ce a spus Domnul, a spus de dragul nostru: pentru ca demonii auzind astfel de cuvinte de la noi, să fie izgoniţi prin Domnul care i-a respins cu aceste cuvinte.”

„Dacă incursiunii şi expunerii duhurilor necurate i se luptă în confuzie, cu dezordine, cu zbierete şi gemete asemenea tulburărilor unui tânăr necioplit sau a tâlharilor de drumul mare, de aici se ridică frica în inimă, tulburare şi confuzie a gândurilor, descurajare, ură faţă de cei care trăiesc o viaţă de ascetism, indiferenţă, supărare, aducere aminte a camarazilor de altă dată, frica de moarte şi în cele din urmă dorinţa lucrurilor rele, antipatie faţă de virtuţi şi un comportament nehotărnicit. Prin urmare,

totuşi, când a-ţi văzut ceva şi v-aţi înfricoşat, dacă frica voastră dispare şi în locul ei vine o bucurie de nedescris, voioşie, curaj, puteri reînnoite, liniştea gândurilor şi toate cele pe care le-am numit aici, îndrăzneală şi iubire faţă de Dumnezeu – fi-ţi curajoşi şi rugaţi-vă. Căci bucuria şi o stabilitate a duhului mărturiseşte sfinţenia celui care este prezent. Avraam când l-a văzut pe Dumnezeu s-a bucurat [*Ioan* 8:56]. S-a bucurat şi Ioan la glasul Mariei, Născătoarei de Dumnezeu— Θεοτοκος — şi a tresăltat de bucurie [*Luca* 1:41]. Dacă l-a apariţia cuiva există confuzie, bătaie la uşă în deşert, arătare lumească, ameninţări cu moartea şi alte astfel de lucruri pe care le-am menţionat deja, să cunoşti atunci că este o ambuscadă a duhurilor necurate." Din nou şi din nou Antonie accentuiază că "Domnul este cu noi."

Vita Antonii este bogată în sfaturi duhovniceşti bine echilibrate şi penetrante. Trebuie să ne concentrăm atenţia asupra altor aspecte din Vita. Autorul scrie că Antonie era „o fire răbdătoare şi smerit cu duhul" şi că ţinea rânduielile Bisericii cu cea mai mare stricteţe fiind mai întotdeauna doritor ca tot restul clericilor să fie cinstiţi mai mult decât el. Nu îi era ruşine să-şi plece capul episcopilor şi preoţilor şi dacă vreun diacon venea la el discuta cu el despre cele ce sunt necesare, dar se şi ruga pentru el fără să fie ruşinat să înveţe şi el... Am mai putea adăuga că înfăţişarea sa avea mare har şi era destul de luminată. Din nou acest dar l-a primit de la Mântuitorul."

Vita Antonii descrie atitudinia lui Antonie faţă de arieni. "La un moment dat arienii minţeau susţineau că opiniile lui Antonie sunt aceleaşi cu ale lor. El a fost nemulţumit şi mânios. Apoi fiind convocat de episcopi şi de restul fraţilor, el a coborât din munte şi intrând în Alexandria i-a denunţat pe arieni spunând că erezia lor era cea mai josnică şi premergătoare lui Antihrist. El a învăţat oamenii că Fiul lui Dumnezeu nu era o fiinţă creată şi nici nu a venit în existenţă din non-existenţă, ci era Logosul veşnic şi Înţelepciunea Esensţei Tatălui. Prin urmare era lipsit de evlavie să spui "că a existat un timp în care nu

era” după cum afirmau arienii. Căci nu este nici o legătură între lumină şi întuneric [II Corinteni 6:14]… Când spun că Fiul Tatălui, Cuvântul lui Dumnezeu este o fiinţă creată, ei nu diferă cu nimic de păgâni din moment ce adoră ceva care este creat, decât pe Dumnezeu Creatorul, Domnul tuturor.”

Vita Antonii ne dă nişte detalii interesante ale întâlnirii lui Antonie cu grecii, cu care discuta prin intermediul unui traducător. Una dintre conversaţile purtate s-a axat pe tema *credinţei* şi a *argumentele demonstrative.* Antonie îi întreabă pe aceşti greci *înţelepţi* care au venit la el despre găsirea “unui motiv pentru credinţa noastră în Hristos”: “din moment ce voi vă plecaţi în faţa argumentelor demonstrative şi din moment ce voi aveţi această artă la îndemână, doriţi ca noi să nu-L adorăm pe Dumnezeu până nu vom fi încredinţaţi de o astfel de dovadă, *prin urmare spuneţi-ne cum lucrurile în general şi în special duc la cunoaşterea exactă a recunoaşterii lui Dumnezeu.* Acest lucru se realizează prin acest argument demonstrativ sau printr-o *credinţă lucrătoare*! Atunci care este mai bună, *credinţa care vine prin chemarea lui Dumneuzeu* sau demonstrarea prin argumente?… Celor care au *lucrarea prin credinţă,* argumentele demonstrative le sunt lipsite de importanţă sau chiar superflue. Ceea ce noi avem deja prin credinţă voi încercaţi să dovediţi prin cuvinte şi de multe ori nu sunteţi capabili să exprimaţi ceea ce înţelegeţi. Prin urmare lucrarea prin credinţă este mai bună şi mai puternică decât argumentele voastre profesionale. Prin urmare noi creştinii ţinem taina nu în înţelepciunea argumentelor greceşti, ci în *puterea credinţei susţinută cu tărie de noi prin Dumnezeu în Iisus Hristos…* Noi convingem prin credinţa ce precede explicit dovezile argumentative.” Apoi Antonie le cere să fie izgoniţi demonii – “iată sunt unii aici care sunt stăpâniţi de demoni.” După ce Antonie i-a vindecat de demoni, filosofii “au fost uimiţi.” *Răspunsusl lui Antonie este vital.* “De ce vă minunaţi? Nu noi suntem făptaşii acestor lucruri, *ci*

este Hristos prin ei prin mijloacele celor care cred în El... este credinţa prin iubire care este formată în noi spre Hristos." Aici din nou, este conferită perspectiva autentică, întotdeauna atât de inerent evidentă şi cunoscută încât devine o simplă presupoziţie în viaţa ascetică şi monahală.

Autorul consideră moartea lui Antonie importantă. "Este important să relatez şi ca voi… să auziţi cum a avut loc moartea sa. *Căci sfârşitul său este vrednic de imitaţie.* În conformitate cu obiceiul său, el a vizitat monahii în muntele din afară. Încunoştiinţat de la pronie că i se apropia sfârşitul, el le-a spus fraţilor: aceasta este ultima vizită pe care v-o fac. Voi fi uimit dacă o să ne mai vedem vreodată în această viaţă." Când au auzit s-au tânguit, l-au îmbrăţişat şi l-au sărutat pe batrân. El, ca şi când ar fi navigat dintr-un oraş străin în al său, a vorbit cu bucurie şi i-a îndemnat "să nu lenevească, nici să devină lacşi în ascetismul lor, ci să trăiască la fel ca şi când ar muri zilnic." I-a îndemnat la fel ca şi mai înainte să "vegheze cu zel sufletul de gânduri prosteşti, gata fiind să-i imite pe sfinţi şi mai ales să nu aibă nimic de a face cu schismaticii meletieni… şi să nu fie prieteni cu arienii… Păstraţi credinţa în părinţi şi în principal credinţa în Domnul nostru Iisus Hristos pe care a-ţi învăţat-o din Scriputri şi care v-a fost fixată în minte de mine." Când fraţii îl îndemnau stăruitor să locuiască cu ei şi acolo să moară, el nu a permis acest lucru pentru multe motive…Luându-şi rămas bun de la monahii din muntele cel din afară, el a intrat în muntele cel dinăuntru unde obişnuia să locuiască. După câteva luni a căzut la pat bolnav. Chemându-i pe cei de acolo le-a zis: "după cum este scris eu voi merge pe calea părinţilor, căci simt cum sunt chemat de Domnul. Privegheaţi şi nu distrugeţi lungul vostru ascetism, ci ca şi când a-ţi pune început bun în orice moment, păstraţi-vă cu zel determinarea voastră. Căci voi cunoaşteţi înşelăciunea demonilor, cât de mâniaţi sunt, dar şi cât de puţină putere au. Prin urmare nu vă fie frică, ci respiraţi în duhul lui Hristos şi în El să credeţi. Trăiţi ca şi când a-ţi putea muri în orice zi. Fi-ţi atenţi faţă de voi înşivă şi aduceţi-vă

aminte de advertismentele care le-aţi auzit de la mine. Fi-ţi serioşi ca întotdeauna să fi-ţi *următorii mai întâi ai lui Dumnezeu şi mai apoi a-i sfinţilor,* pentru ca după moarte să fi-ţi primiţi ca şi prieteni bine cunoscuţi în locuinţele veşnice… Prin urmare îngropaţi-mi trupul şi ascundeţi-l sub pământ şi să îmi păstraţi cuvintele. Nimeni să nu ştie de locul îngropării decât voi. La învierea morţilor o să primesc un trup nesupus stricăciunii de la Mântuitorul. Să îmi împărţiţi hainele. Episcopului Atanasie să-i da-ţi unul dintre cojoace şi vesmântul pe care stau pe care el mi l-a dat nou dar care s-a învechit odată cu mine. Episcopului Serafion să-i da-ţi celălalt cojoc iar îmbrăcămintea din păr să o ţineţi voi. În rest salutare copii mei, căci Antonie pleacă şi numai este cu voi." Înfăţişarea sa era bucuroasă – el a murit şi a fost adunat cu părinţii… Faima i s-a răspânditi pretutindeni… Nu din scrieri, nu din înţelepciune lumească, nici din artă a fost Antonie renumit, ci din evlavia faţă de Dumnezeu. *Acesta este un dar al lui Dumnezeu pe care nimeni nu-l poate nega…* Citiţi aceste cuvinte, prin urmare, pentru a-i învăţa pe fraţi cum se cuvine să fie viaţa monahului; şi pentru ca să credeţi că Domnul nostru Iisus Hristos măreşte pe cei pe care îl măresc pe El."

Evaluări Negative faţă de lucrarea *Vita Antonii*.

Lipsa de apreciere faţă de lucrarea *Vita Antonii* este exemplificată de Harnack. "Dacă mi se îngăduie să folosesc un limbaj puternic, nu voi ezita să spun că nici o carte nu a vut un efect — *verdummender* — de prostire asupra Egiptului, Asiei de Vest şi Europei decât *Vita Antonii*… Ar fi imposibil să credem cu sinceritate în demoni mai mult decât au făcut-o creştinii în secolul al doilea. Era un veac totuşi al ignoranţei şi al trucurilor fantastice, care aproape că a făcut din creştinism o societate de înşelători înşelaţi (această expresie a fost pusă în aplicare pe seama creştinilor prima dată de Plotin — ἐξηπάτων καί αυτοί ήπατημένοι). Când reflectăm la faptul că *Vita Antonii* a fost scrisă de Atanasie, "nimic nu ne poate surprinde." Harnack mărturiseşte că *Vita Antonii* a avut o mare influenţă pe

care el, orişicum o consideră a fi extrem de nefastă. Comentariul lui Nygren la influenţa lucrării *Vita Antonii* este factual şi nu pasional cum este al lui Harnack. Totuşi, el reuşeşte să-i confere în cele din urmă o faţetă negativă. "Atanasie este un mare avocat al fecioriei – el găseşte cea mai bună dovadă a dumnezeirii lui Hristos în faptul că Hristos a reuşit ca nimeni altul în câştigarea umanităţii la virtutea fecioriei – iar evlavia monahală nu face nimic altceva decât să pună în aplicare structura gândirii sale. Autorul lucrării *Vita Antonii,* Atanasie a ajutat mai mult ca nimeni altul la formarea idealului ascetic al creştinătăţii. Este semnificativ că povestea eremitului Antonie este cea care le-a convins pe Augustin să se convertească." Nygren găseşte în mărturia aceasta în lucrarea *De Confessione* 8, 6, un fel de "tendinţă eros." Nygren interpretează comparaţia vieţii eremitice cu construcţia unui turn ce indică gândirea eros şi citează din lucrarea lui Holl *Gesammelte Aufsatze zur Kirchengeschichte* (II, p. 396) ca şi un fel de evidenţă: "încercarea monahală de a te apropia de Dumnezeu îi este dată o interpretare externă, naivă la fel ca atunci când stâlpnicii s-a urcat pe un stâlp pentru a scurta distanţa dintre rai şi el." Nygren a plecat de la influenţa lucrării *Vita Antonii* asupra lui Augustin de la stâlpnici cu scopul de a indica faptul că aprecierile lui Augustin la *Vita Antonii* este un fel de tendinţă eros, o tendinţă care nu reprezintă un creştinism autentic. Un alt cărturar protestant scrie că Sf. Antonie este cel mai original, cel mai comemorat şi cel mai venerabil reprezentativ *al acestei sfinţenii anormale şi excentrice…* Toată epoca niceană l-a venerat pe Antonie ca un model al unui sfânt. Acest fapt scoate în relief cea mai caracteristică şi vasta diferenţă între modern şi antic, vechii catolici şi concepţia protestantă evanghelică a naturii religiei creştine. Elementul creştin specific din viaţa lui Antonie, măsurat special de standardul paulinic, este foarte mic." Din nefericire standardul prin care aceşti cărturari îl evaluează pe Antonie şi creştinismul antic este un standard străin celui al Bisericii antice, un standard

diferit în întregime de înţelegerea creştinismului care este introdus pentru prima dată în viaţa creştinismului de Luther. Raţionaliştii şi speculanţii găsesc monahismul repulsiv. Comentariile lui Gibbon sunt binecunoscute. „Nu există o fază din istoria morală a omenirii cu o înţelegere mai adâncă şi mai dureroasă decât epidemia ascetică. Un maniac grotesc, confuz şi sleit de puteri, lipsit de cunoştinţe, lipsit de patriotism, fără nici o afecţiune naturală, petrecându-şi viaţa într-o lungă rutină fără de nici un sens şi în tortură de sine, tremurând în faţa înspăimântătoarelor fantome ale creierului său delirant, iată care a devenit idealul naţiunilor care cunoscuseră mai înainte scrierile lui Platon şi Cicero şi vieţile lui Socrate şi Cato."

Scrierile Sfântului Antonie.

Antonie a purtat o corespondenţă cu monahi, împăraţi şi înalţi oficiali. Nu se mai păstrează nici o scrisoare adresată persoanelor politice, pe care el le dicta în coptă. Mai există totuşi şapte scrisori – acestea sunt scrisori adresate mănăstirilor egiptene. Ieronim este primul care menţionează aceste scrisori în *De viris illustribus* (88). Ieronim le-a citit în traducerea greacă. Colecţia a ajuns până la noi în traducerile latine târzii care la rândul lor sunt traduceri la alte traduceri. Primele şapte traduceri ale acestor scrisori supravieţuiesc în siriacă. În coptă se mai păstrază cea de a şasea la fel ca şi prima parte a scrisoarei a cincea şi finalul scrisorii a şasea. A fost descoperită recent o versiune a traducerii în limba georgiană.

Ceea ce se cunoaşte ca şi *Regula Sf. Antonie* nu este autentic. Existentă în două traduceri latine, natura lor descoperă că a fost compusă de câţiva autori. I-au fost atribuite lui Antonie multe omilii. Este evident că a ţinut predici şi discursuri. Există o colecţie de douăzeci de omilii într-o traducere în latină, nici una nu este însă autentică — *Sermones ad filios suos monachos.* O altă omilie, păstrată în latină este mai mult un bogus — *Sermo de vanitate mundi et resurrectione mortuorum.*

Influenţa monahismului egiptean prin Sf. Atanasie.

Nu trebuie uitat că persoana care a introdus pentru prima dată monahsimul în Occidentul latin a fost Sfântul Atanasie. În exilul său din 340, Sfântul Atanasie a adus cu el la Roma doi monahi din deşertul Egiptului, unul dintre ei era Ammonius, celălalt Isidor. Roma a fost uimită. Reacţia iniţială de dezgust şi dispreţ s-a schimbat curând într-una de admiraţie şi imitaţie. Încă două vizite la Roma a Sf. Atanasie au împuternicit începutul mişcării monahale în Occidnetul latin. Sf. Atanasie a influenţat chiar şi partea Nordica a imperiului latin – în timpul exilului său în 336 el a petrecut o vreme în Trier şi oriunde mergea Sf. Atanasie împărtăşea cunoştinţa monahsimului.

4. Sfântul Pahomie şi monahismul cenobitic

Calea luptei izolate era dificilă şi pentru mulţi s-a dovedit a fi periculoasă. Destul de timpuriu s-a ridicat un alt fel de aşezământ monahal – *comunitatea, cenobiumul* (din grecescul κοινόβιος, viaţă comună, compus din κοινος; “comun,” şi βιος, “viaţă”) organizator pretinzându-se a fi Sfântul Pahomie, deşi unii cărturari pretind că Sfântul Pahomie a fost doar unul dintre mulţii superiori monahali ai mănăstirilor cu viaţă comună. Cel care a făcut o astfel de presupunere a fost Ieronim în traducerea sa la *Rânduiala Sf. Pahomie.* Aici avem de a face nu numai cu o viaţă împărtăşită în comun ci şi cu o viaţă comună, cu o reciprocitate deplină şi o expunere deplină a unuia faţă de altul. Primul cenobium a fost întemeiat, din câte se

pretinde de Sf. Pahomie (290-346) care şi-a început lupta duhovnicească în chipul unui eremit. Era convins că modul de viaţă complet izolat era peste puterea novicilor şi nu semnifica nimic pentru ei.

Viaţa primară a Sf. Pahomie diferă de cea a Sf. Antonie. El era contemporan cu Sf. Antonie şi era şi el un egiptean – un copt. Contrar Sf. Antonie el s-a născut din părinţi păgâni în Esneh, în Tebaida de Sus a Egiptului. Pahomie a fost înrolat în armată – a luat parte la expediţia militară împotriva lui Constantin şi Liciniu. Faptele vieţii sale sunt confuze din cauza aproximativ a minim şase vieţi scrise despre Sf. Pahomie. Se pare că el şi asociaţii săi militari au fost trataţi cu destul de multă afabilitate de creştini la Teba astfel încât Pahomie a devenit interesat de creştinism. Se pare că s-a botezat imediat după această întâlnire – unii pretind că ar fi fost anul 307; alţii, anul 313, după eliberarea din serviciul militar. Pahomie şi-a început "ispitirile" sale sub îndrumarea eremitului Palemon în Schenesit. Acesta a fost începutul său în viaţa anahoretică, o viaţă plină de dificultăţi după cum i-a spus Palemon. "Mulţi au venit aici din cauza dezgustului faţă de lume şi astfel nu au perseverat. Aminteşte-ţi, fiul meu, mâncarea mea constă doar din pâine şi sare. Eu nu beau vin, nu gust ulei, petrec noaptea pe jumătate gol, cânt psalmi şi meditez la Scripturi şi uneori stau toată noaptea fără să dorm." Pahomie a petrecut aproximativ şase sau şapte ani de viaţă anahoretică alături de Palemon.

Pahomie trebuia educat treptat pentru *libertatea creativă* eremitică, pentru viaţa anahoretică. Forma primară de monahism — *viaţa anahoretică* — conţinea multe riscuri, din câte sugerează Palemon. "Oricât de simplificată ar fi viaţa materială, când aceasta era tratată individual ar fi putut devenii atât de dificilă că efortul duhovnicesc al monahului risca de a fi mai îngreuiat decât eliberat de această simplificare… monahismul risca să se piardă pe sine… şi să degenereze prin chiar factorii dezvoltării sale." La sfârşitul a şapte ani Pahomie, se pretinde, a auzit o voce care i-a reamintit de "votul" său de

a-i slujii pe alţii. A construit cu propriile mâini clădiri pentru a aduna prieteni. “Chemarea” sa este descrisă de Paladie în *Istoria lausiacă.* “În ţara Tebei… exista un anumit om binecuvântat al cărui nume era Pahomie şi acest om ducea o viaţă frumoasă de excelenţă ascetică şi a fost încoronat cu iubirea de Dumnezeu şi de oameni. Acum, în timp ce acest om şedea în chilie i s-a arătat un înger care i-a zis: “din moment ce ţi-ai terminat ucenicia nu mai este necesar să stai aici. Vino şi du-te şi adună împreună sub ascultarea ta pe cei care umblă aiurea şi locuieşte împreună cu ei.”

Pahomie a impus o rânduială de disciplină astfel încât noua comunitate funcţiona fără haos, funcţiona organizat sub autoritatea indiscutabilă a unui superior. Aceasta era prima încercare a lui Pahomie de a impune ordine asupra monahilor. Se descrie şi ce a avut loc ca şi rezultat al acestei prime încercări. “Când a văzut fraţii adunaţi împrejurul lor, el a stabilit următoarea rânduială pentru ei: fiecare monah este responsabil pentru sine şi se va ocupa cu munca pe propriul lui cont. Toţi vor avea o pungă comună pentru tot ceea ce reprezenta necesitate materială: de exemplu mâncare sau din nou, costurile provenite din vizitele oaspeţilor care veneau să-i viziteze – căci toţi mâncau împreună. Monahii trebuiau să-i dea seama de grijile la care erau suspuşi, acest lucru ei făcându-l liber şi din voinţă încrezându-se că el le va supraveghea toate nevoile. Se înţelegea că el era instrumentul lor de încredere în probleme de afaceri şi el era părintele lor duhovnicesc.” Rezultatul a fost orişicum dezastros. Pahomie monahul nu se trata pe sine ca şi şeful ce avea o autoritate indiscutabilă ci ca şi un slujitor. “Văzându-i smerenia şi blândeţea, monahii îl tratau arogant şi fără nici o curtezie. Cu orice ocazie, dacă el trebuia să ia o decizie pentru regularizarea unor afaceri, ei îl contraziceau în faţă şi-l insultau spunându-i că nu-l vor asculta. Dar el, departe de a le face aceste lucruri, se înţelegea cu ei prin multă răbdare: vor vedea “răbdarea şi tristeţea mea şi se vor întoarce din nou la Dumnezeu. Se

vor pocăi şi se vor teme de Dumnezeu.” Totuşi, această nădejde, această speranţă a lui Pahomie s-a dovedit a fi falsă. Aproximativ cinci ani Pahomie a îndurat insultele şi abuzul lor. În cele din urmă după ce şi-au petrecut toată nopatea în rugăciune, Pahomie a schimbat tehnica radical. Din acel moment monahii erau obligaţi să accepte rânduiala cu stricteţe ori plecau. Primul principiu al noii sale rânduieli era ascultare faţă de autoritatea sa. “Atunci când sunteţi chemaţi la rugăciunea în comun [*synaxis*] veţi venii dar nu o să vă mai comportanţi ca şi în trecut… prin urmare când sunteţi chemaţi să mâncaţi ve-ţi venii împreună fără să mai acţionaţi cum a-ţi făcut-o în trecut. Dacă aveţi ceva de terminat în conformitate cu nevoile comune, ve-ţi venii împreună şi nu ve-ţi fii nepăsători cu privire la aceste lucruri cum a-ţi fost până acum. Dacă nu ve-ţi respecta instrucţiunile pe care vi le-am dat, mergeţi oriunde vă place, căci pământul este a-l Domnului cu tot ceea ce este întru el [*Psamlul* 23:]. Dacă doriţi să mergeţi altundeva mergeţi şi face-ţi precum voiţi, căci, în ceea ce mă priveşte, nu vă voi mai ţine decât dacă vă ve-ţi conforma instrucţiunilor pe care vi le-am dat.” Reacţia imediată a monahilor a fost să nu i-a această nouă punere în scenă a problemei în serios. Au început să-l i-a în batjocură şi în derâdere pe Pahomie, care şi-a dat seama în cele din urmă că este imposibil să ajungi să te înţelegi cu aceşti monahi nedisciplinaţi. În cele din urmă i-a dat afară.

În conformitate cu legenda, un înger i-a dat o rînduială Sf. Pahomie şi i-a explicat: “ţi-am dat această rânduială pentru minţile celor care nu s-au maturizat pentru ca să dobândească libertatea duhului prin împlinirea unei rânduieli generale a vieţii prin frică în faţa Domnului deşi ei sunt sclavi recalcitranţi.” *Idealul rămânea acelaşi ca şi cel al anahoreţilor – libertatea duhului – dar calea în spre acest ideal s-a schimbat.* Paladie, un monah galatian, scrie despre inter-schimbarea rânduielii între înger şi Pahomie. “Îngerul i-a dat o carte în care erau scrise următoarele: 1. Fiecare om să bea şi să mănânce şi în conformitate cu puterea celor care mănâncă

şi bea astfel să li se dea şi de muncă. Să nu-i opreşti nici de la mâncare, nici de la postire. Mai departe, pentru cei care sunt puternici să impui munci severe; cei care sunt mai slabi şi cei care postesc să nu le dai mult de muncă. 2. Să le faci o chilie unde să locuiască trei câte trei. 3. Ei vor mânca în acelaşi loc. 4. Să nu doarmă stând pe jos ci să le faci scaune pe care să-şi reazime capul. 5. Nopatea vor sta cu veşminte fără mâneci şi şalele lor să fie legate şi să aibă perini sub cap. Ei vor lua parte la Euharistie de Sabat şi în prima zi a săptămânii. Atunci să doarmă fără nici o perină şi fiecare perină să aibă pe ea o cruce croită din purpură. Vei stabilii monahi în patru şi douăzeci de grade şi fiecărui grad îi vei da o literă din alfabetul grecesc… fiecare grad o literă." "Îngerul a poruncit ca monahul care era străin şi avea o altă înţelegere decât a lor să nu stea cu ei la masă; omul care voia să fie acceptat la ei în mănăstire trebuiea să lucreze pentru trei ani, după care urma să fie tuns. Când monahii mâncau împreună trebuiau să-şi acopere feţele cu acoperămintele capului, ca să nu se vadă unul pe altul mâncând şi astfel să aibă loc discuţii la masă şi nici să să uite unul la altul. Îngerul a poruncit ca în timpul fiecărei zile ei trebuiau să repete doisprezece secţiuni din Psaltire şi în fiecare seară încă doisprezece secţiuni ale Psaltirii şi atunci când vor veni să mănânce să repete Marele Psalm (118). Binecuvântatul Pahomie i-a spus îngerului că secţiunile din Psaltire care au fost supuse repetiţiei erau puţine. Îngerul i-a răspuns că aşa este dar acest lucru a fost făcut pentru ca şi monahii mai slabi să-şi poată îndeplinii canonul lor şi să nu fie deranjaţi de el. Pentru cei desăvârşiţi indiferent ce lege s-ar pune, minţile lor sunt ocupate cu Dumnezeu tot timpul, dar legea pe care am rânduit-o eu este pentru cei care nu sunt desăvârşiţi cu mintea, ca astfel ei deşi împlinesc canoanele prescrise totuşi pot dobândii deschiderea feţei. Nu prea mulţi monahii pot ţine acest canon şi lege."

Scoţând afară această mulţime de monahi nedisciplinaţi, Sf. Pahomie nu a trebuit să aştepte prea mult pentru ca alţii să vină, alţii care erau dornici să se

supună ascultării şi disciplinei. “Printr-o dispoziţie providenţială a lui Dumnezeu, au venit la Pahomie trei oameni… care i-au spus de dorinţa lor de a devenii monahi în jurul său şi să-L slujească pe Hristos. El i-a întrebat dacă sunt capabili să se separe de părinţii lor şi să urmeze Mântuitorului şi apoi i-a testat. Când a fost mulţumit că dispoziţia lor a fost bună, el le-a dat sentimente de bucurie şi iubire de Dumnezeu. În ceea ce-i priveşte, odată ce au intrat în adunarea sfântă s-au dedicat marilor exerciţii şi multor feluri de ascetism.” Numărul celor care doreau să devină monahi creştea. Pahomie a construit o biserică atunci când numărul lor a ajuns la o sută. Ei mergeau la slujbele bisericii locale pentru liturghia euharistică. Pahomie credea într-un concept laic al monahismului, ceva exprimat destul de des în *Apophthegmata Patrum*. Motivul pentru acest lucru a fost frica geloziei şi măririi deşarte a monahilor care au devenit preoţi. Chiar şi atunci când a devenit obişnuit pentru ca Liturghia euharistică să se slujească la mănăstire, era slujită de clericii din sat. Dacă preoţii veneau la Pahomie să devină monahi ei îl primea doar dacă acceptau aceiaşi viaţă cu a celorlalţi monahi.

Gradual s-a creat o disciplină obişnuită în jurul Sfântului Pahomie la Tabennisi şi apoi la Pebou în Tebaida. El i-a organizat pe principiile ascultării stricte – rânduiala sa monahală, prima sa rânduială monahală din câte ştim consta din 194 de articole. Nimeni nu era primit dacă nu ştia să citească – prin urmare un “novice” era obligat să înveţe să citească şi să scrie pentru a fi primit. Rânduiala primară a comunităţii era precis strictă, aderenţă loială faţă de rânduielile stabilite, chiar şi în cadrul trivialităţilor zilnice. În alte cuvinte*, exista o separaţie clară între voinţă şi libertate.* În locul improvizaţiei creative a vieţii eremitice, aici se realizează un ideal de viaţă ritmic şi apărat de o disciplină severă sub direcţia unui superior special. Toţi fraţii se adunau împreună să se roage. Fiecăruia i se dădea de lucru – existau slujbe bine definite în agricultură, construcţii de bărci, coşuri, construcţii de altă natură. Nu se permitea să fie schimbate atribuţile sau

să se argumenteze împotriva lor. Aceasta era o viaţă şi o luptă comună genuină cu o comunalitate strictă, atenţie mutuală şi interese în care nu se ascundea nimic. Că disciplina era severă este confirmată de Sfântul Ioan Casian în lucrarea sa *Instituţile Cenobiei.* Scopul principal al lucrării Sfântului Ioan Casian era să interpreteze monahsimul şi originile sale Occidentului latin. El scrie (4; 1) că mănăstirea din Tebennisi "este mai strictă în rigoarea sistemului său decât toate celelalte," că "ascultarea cu care un număr mare de monahi este tot timpul sub un Bătrân înţelept este ceva care nimeni dintre noi nu ar cere-o de la alţii şi nici nu ar face-o nici măcar pentru puţin timp." Altundeva (4, 30) el scrie că "*cenobiumul* de la Tabennisi este cel mai strict dintre toate."

Când mănăstirea de la Tebannisi a crescut, Sfântul Pahomie a dezvoltat o a doua mănăstire identică cu prima la Pebou un sat lângă Tabennisi. Sora sa, Maria i-a carut să formeze şi să organizeze în apropiere o mănăstire pentru maici. Sfântul Pahomie nu i-a permis niciodată sorei sale să stea în prezenţa sa când o vizita. El i-a acceptat dorinţa. "Exitau trei grupuri de monahii care erau mohanii ce urmau îndeaproape acest fel de viaţă şi care au venit din cealaltă parte a râului şi erau femei măritate care şi ele au venit. Când cineva murea, o femeie aducea mortul şi o lăsa pe malul râului şi mergea mai departe. Apoi anumiţi fraţi treceau râul într-o barcă şi o aduceau pe cea moartă cântând psalmi, cu lumânări aprinse, cu mare ceremonie o aduceau şi o înmormântau în cimitir. Fără un bătrân sau un diacon nimeni nu putea merge la cea mănăstire de maici. Vizitele se făceau doar duminica.

Au urmat alte noi mănăstiri. La moartea sa, Sfântul Pahomie a întemeiat nouă mănăstiri pentru bărbaţi şi două pentru femei. Numerele date de Paladie nu sunt o exagerare, din moment ce mănăstirile pahomiene îşi numărau monahii cu zecile de mii. "În acel munte trăiau aproximativ şapte mii de fraţi şi în mănăstirea în care a trăit binecuvântatul Pahomie trăiau o mieşitreisute de fraţi. Existau şi alte mănăstiri, fiecare conţinând

apriximaticv trei sute sau două sute care trăiau împreună. Ei lucrau cu mâinile şi trăiau din această muncă. Ei aprovizionau cu cele necesare şi mănăstirile de femei care erau acolo. În fiecare zi a săptămânii cei care erau de serviciu se sculau şi mergeau la muncă; unii mergeau la gătit, alţii aşezau mesele şi mâncau pâine, brânză. Mai puneau şi vase pentru apă şi oţet. Unii monahi mergeau să mănânce la ceasul al treilea din zi, alţii la ceasul al şaselea şi unii mâncau doar odată pe zi, timp în care existau unii care mâncau odată pe săptămână… unii lucrau în pădure, unii în grădini, unii în fierării, unii în brutării, unii erau tâmplari, unii croitori, unii făceau coşuri şi pături din frunte de salcâm. Nici unul nu făcea plase, sandale şi nici unul nu era scrib. Toţi aceşti oamneni în timp ce lucrau repetau *Psalmii* şi scripturile." Odată cu creşterea numărului lor s-a ajuns şi al creşterea disciplinei.

Există aproximativ şase biografi ale Sfântului Pahomie încă accesibile – ele se găsesc în coptica boharică, sahidică, arabă, siriană, greacă şi latină. Ieronim a tradus *Regula pahomiană* în latină în 404 – aceasta este singura virsiune latină care a supravieţuit. Influenţa monahsimului pahomian a avansat în occidentul latin ca şi rezultat al acestei *Reguli*. *Regula Orientalis*—cunoscută ca şi *Regula Vigilii* care a fost scrisă în Gaul în 420 şi care împrumută multe din *Rânduiala* pahomiană. *Regula Tarnatensis* compusă în secolul al şaselea sau al şaptelea, depinde mult de *Rânduiala* pahomiană. *Regula Sfântului Benedict* (540) şi Regula lui Cesarius de Aries (512-550) nu sunt prea dependente de *Rânduiala* pahomiană, deşi inlfuenţa este evidentă. Benedict de Aniane (†821) include versiunea latină a Rânduielii Sf. Pahomie în colecţia sa de reguli— *Codex Regularum monasticarum* şi se referă la ea adeseori ca şi la *Concordia regularum*.

Odată cu trecerea vremii, valoarea pozitivă şi mai înaltă a vieţii în comun a fost recunoscută, valoarea comunalităţii vieţii şi luptei a fost descoperită şi recunoscută. Se pretinde că Sfântul Pahomie a fost primul care a afirmat că viaţa monahală cenobitică este

superioară faţă de viaţa anahoretică fiindcă “viaţa comună” a permis în structura ei un serviciu umanităţii. *Rânduiala Sfântului Pahomie* nu conţine nimic cu privire la acest subiect. Aceasta nu presupune însă că Sfântul Pahomie a şi învăţat o astfel de idee.

5. **Răspândirea monahismului**

Pe la sfârşitul secolului al patrulea aproape tot Egiptul era umplut de mănăstiri. În acea vreme populaţia monahală se număra în zeci de mii. Rufin scrie că numărul anahoreţilor şi al cenobiţilor egala populaţia din oraşe — *quanti populi habentur in urbibus, tantae paene habentur in desertis multitudines monachorum.* Deşerturile Egiptului, ale Nitriei, sudul Alexandriei, sălbăticiile din Scete, Libia şi Tebaida erau pline de mănăstiri. Pelerini şi credincioşi veneau aici din diferite colţuri ale Asiei sau din Occident. Aprecierea generală a acestui stadiu primar al monahismului este arătată de Augustin, care a fost adânc impresionat de viaţa Sfântului Antonie. În lucrarea sa *De moribus ecclesiae catholicae* (31). El scrie cuvinte de laudă şi admiraţie faţă de monahism… “Auziţi acum… obiceiurile şi înfăţişarea demnă a creştinilor desăvârşiţi care au crezut de cuviinţă nu numai să laude ci şi să practice înălţimile fecioriei… căci cine nu ştie că este o creştere zilnică a mulţimii creştinilor cu o înfăţişare absolută care se răspândeşte în lume, în special… în Egipt?... Nu voi spune nimic despre cei care într-o retragere desăvârşită faţă de faţa oamenilor, locuiesc în regiuni în întregime uscate, mulţumindu-se cu pâine simplă, care le este adusă periodic şi cu apă, bucurându-se de comuniunea cu Dumnezeu, căruia cu o minte curată I se dedică, contemplându-I frumuseţea care poate fi înţeleasă numai prin înţelegerea sfinţilor. Nu voi spune nimic despre ei deoarece unii oameni cred că au adandonat lucrurile omeneşti mai mult decât se cuvenea, fără să considere cât ar fi putut ele să ne beneficieze în minţile lor prin rugăciune şi în vieţile lor prin exemple, ale căror trupuri nu ni se îngăduie să le vedem… abstinenţa şi înfăţişarea

acestor mari sfinţi ai Bisericii catolice a ajuns atât de departe *că unii cred că ar trebui verificati şi chemaţi să rămână în limitele umanităţii.* Ei au ajuns atât de departe deasupra oamenilor, chiar şi în judecăţile celor care le sunt împotrivă, că minţile lor au crescut. Dacă aceste lucruri sunt peste puterea noastră de toleranţă, nu putem decât să-i admirăm şi să-i condamnăm pe cei care refuzând şi neglijând plăcerile acestei lumi, trăiesc împreună într-o societate feciorelnică şi sfântă, se unesc mai tot timpul la rugăciune, în citiri, în discuţii, fără nici o mărire a mândriei sau zarvă de ceartă sau porniri de invidie; ci liniştiţi, modeşti, în pace, viaţa lor fiind una de armonie şi dedicare desăvârşită lui Dumnezeu, un dar primit de la El care are şi puterea de a face acele lucruri?”

La începutul secolului al patrulea mişcarea monahală se răspândeşte în Palestina. Prima mănăstire eremită se formează în anii 320 în jurul chiliei Sfântului Ilarion (291-371) la sud de Maiuma lângă Gaza. Sfântul Ilarion s-a convertit la creştinism în Alexandria şi sub influenţa Sfântul Antonie s-a retras pentru o scurtă perioadă de timp în deşertul egiptean ca şi eremit. Aproximativ în 306 el s-a întors în Palestina pentru a trăi o viaţă de ascetim extrem. De aici urmează că ucenicii Sfântului Ilarion sunt aceiaşi cu ucenicii Sfântului Antonie. Faima Sfântului Ilarion a devenit atât de mare că mulţimi enorme veneau să-l viziteze. Ca să scape de aceste mulţimi, Sf. Ilarion s-a întors în Egipt în aproximativ 353. Apoi a călătorit în Libia, Sicilia şi Cipru unde a şi murit. Nu departe de chilia Sf. Ilarion lângă Gaza se afla mănăstirea Sfântului Epifanie (315-403) lângă Eleutheropolis în Iudea. Cei doi s-au întâlnit din nou în Cipru unde Sfântul Epifanie a fost ales de episcopii din Cipru să le fie mitropolit ca şi episcop de Salamis.

Mai târziu apare *laura* sau lavra. Literal, *lavra* — λαύρα — înseamnă în greacă “stradă” sau “alee.” *Lavra* era o colonie de *anahoreţi*, colibele sau chiliile lor formând o “stradă” sau “un pasaj de trecere.” Aceşti *anahoreţi* dintr-o *lavră* trăiau o viaţă semi-eremitică. Colibele lor

erau grupate în jurul unei clădiri centrale numită *cenobium* care era fizic apropape de o biserică. Monahii dintr-o lavră erau sub ascultarea unui părinte duhovnicesc şi se adunau duminica sau sâmbăta pentru slujirea comnună a liturghiei. Cele mai vechi *lavre* au fost fondate în Palestina la începutul secolului al patrulea şi de atunci au continuat să înflorească peste veacuri. În timpurile recente termenul de *lavră* se aplică comunităţilor cenobitice cu o importanţă specială. Prima *lavră* a fost întemeiată de Sfântul Hariton (350) la Farah la nord-est de Ierusalim. După apariţia acesteia au apărut o serie întreagă de alte *lavre* pe calea dintre Ierusalim şi Ierihon şi în vecinătatea Betleemului. Lavra reprezintă un fel de jumătate de pas între viaţa eremitului reclusiv şi viaţa monahală cenobitică deplin dezvoltată de Sfântul Pahomie. Sf. Eutimie (377-473) şi uncenicul său Sf. Sava (439-532), nativ din Mutalaska în Capadocia au fost fondatorii celor mai faimoase lavre palestiniene. În 483 Sf. Sava a stabilit la sud-est de Ierusalim *Marea Lavră,* cunoscută ca şi *Mar Saba* care mai există şi astăzi; în 512 *Lavra Heptastomos* şi în 531 *Lavra lui Ieremia.* După biograful său (care se crede a fi Chiril de Scitopolis), Sf. Sava a intrat într-o mănăstire în Capadocia sa nativă dar în 457 el a mers la mănăstirea Passarion în Ierusalim unde s-a întâlnit cu Sf. Euftimie, care din cauza tinereţii lui Sava l-a trimis la Teoctistus în Wadi Mukelik. Se spune că acolo a stat şaptesrezece ani. Sfântul Sava a fost obligat de Sallustius, patriarhul Ierusalimului (†494) să primească monahismul. A fost numit directorul tuturor anahoreţilor care trăiau în *lavrele* din Iudea. În toată activitatea sa, Sf. Sava a întemeiat patru *lavre*, şase mănăstiri şi patru spitale. Ucenicii săi în schimb au întemeiat trei *lavre* şi două mănăstiri. Într-o *lavră, cenobiumul* nu era strict; era perceput ca şi primul pas pe calea vieţii între “chilii.”

În Siria monahismul s-a dezvoltat independent de exemplul stabilit de egipteni. Lucrările lui Afraate – la începutul secolului al şaselea – stau ca şi mărturie pentru acest lucru. Afraate a fost primul dintre Părinţii Bisericii

Siriace, cunoscut şi ca “povestitorul persan” fiindcă a trăit sub perşi şi sub persecuţia regelui sasanid, Sapur II. El nu trebuie să fie confundat cu Iacob din Nisibis, după cum a fost confundat odată. Afraate arată importanţa ascetismului şi celibatului pentru creştinii siriaci. Lucrările sale aruncă o lumină valabilă asupra creştinismul primar din Persia şi asupra textul Noului Testament.

În Siria existau multe mănăstiri în jurul marilor oraşe. Ceea ce era caracteristic pentru Siria era monahismul eremitic sau hermitic combinat cu mijloace excepţionale de mortificare a sinelui – aşa numiţii βοσκοί au apărut deja în secolul al patrulea. Subsecvent, fenomenul stâlpnicilor apare sau “stiliţi” – din cuvântul grecesc “stâlp.” Sf. Simeon Stâlpnicul (390-459) este considerat întemeietorul fenomenului stâlpnicilor în monahism. Sf. Simeon a fost născut lângă graniţa siriană cu Cilicia. El a petrecut ceva timp ca şi monah între Antiohia şi Alepo. Apoi s-a mutat la Telanissos, care era în aceiaşi mare vecinătate. La Telanisos Sf. Simeon după câţiva ani de viaţă anahoretică a ridicat un “stâlp.” A mărit înălţimea “stâlpului” său până a ajuns la moarte. Îşi petrecea timpul în rugăciune, post, adorarea lui Dumnezeu şi corespondenţă cu lumea— împăca vrăjmaşi, atrăgea pelerini, convertea păgânii, răscula indolenţii şi a susţinut Ortodoxia la Sinodul de la Calcedon. Influenţa sa a fost mare şi nu s-a rezumat doar la faptul că a fost întemeietorul mişcării stâlpnicilor. Mai există şi astăzi rămăşiţe extensive ale Bisericii şi mănăstirii care au fost construite în jurul stâlpului său – în modernul oraş de azi Qal'at Sim'an. A fost confundat uneori cu un vieţuitor din secolul al şaselea şi el stâlpnic, care şi-a făcut un stâlp la vest de Antiohia.

La sfârşitul secolului al patrulea mănăstirile încep să apară lângă oraşe – de exemplu Acoematae – din grecesul ακοίμητοι care înseamnă “veghetorul” – mănăstire în Contsantinopol. A fost stareţul Alexandru (350-430) cel care după ce a stabilit o mănăstire pe Eufrat a mers la Constantinopol şi a stabilit mănăstirea Acoematae. Aceşti

monahi trăiau în sărăcia absolută, să lucreze manual şi să cânte permanent psalmodieri în coruri care alterează. Aceste idei sau idealuri erau noi în monahismul bizantin. A atras mulţi monahi din diferite locuri. Practicele lor au creat o astfel de controversă că a provocat mânia patriarhului Nestorius şi a altor prelaţi din Contantinopol şi Alexandru a fost scos din oraş. A întemeiat mai apoi o mănăstire cu aceleiaşi principii la Gomon în Bitinia. În orice caz, situaţia din Constantinopol a descoperit faptul că deşertul se apropia de lume.

Iustinian a încercat să includă mănăstirile într-un sistem politic de relaţii bisericeşti şi a legistat cu persistenţă în afacerile monahale. Totuşi, viaţa lăuntrică a monahsimuluia rămas originală şi independentă. Mănăstirile au rămas o inserţiune străină în fabrica lumescă.

Controversa iconoclastă s-a reflectat cel mai bine în viaţa monahală. Acesta era un punct de turnură în istoria bizantină a monahsimului şi într-un anumit sens, această controversă a arătat o ciocnire între *Imperiu* şi *deşert.*

Un ideal ascetic şi monahal a fost dezvoltat în noviciat şi în experienţa vieţii de retragere. Acesta era în special un ideal de desăvârşire şi naştere duhovnicească, un ideal al "vieţii duhovniceşti" şi a-l vieţii în Duh. Aceasta nu este atât de mult un ideal moral cât unul religios. În general, în acestismul creştin estic există mai multă mistică şi metafizică decât etică. Idealul mântuirii este un ideal al "îndumnezeirii" sau "theosis" iar acalea în spre acest lucru înseamnă "întâlnirea cu Duhul" – calea luptei originale şi cuprinderii duhovniceşti, o cale harismatică.

Mişcarea monahală a început într-un mediu care nu era grec. În Egipt primii asceţi erau copţi care erau total neatinşi de cultura grecească. Sfântul Antonie de-abea ştia ceva greceşte. Grecii apar între anahoreţi şi în *cenobia* mult mai târziu şi apoi, chiar în *cenobia*, grecii şi copţii trăiau separat – acest lucru are loc subsecvent şi în Siria.

Oricum, grecii au fost cei care au sintetizat experinţa ascetică şi au formulat idealul ascetic. Mai mult, ei au

formulat acest ideal în categoriile psihologiei şi misticii elenice. Viziunea ascetică este legată organic de tradiţile teologiei alexandrine şi de învăţăturile lui Clement al Alexandriei şi Origen. Nu este întâmpălător că mulţi monahi, în special cei din chilii, citeau Origen în mănăstirile egiptene în deşertul nitrian şi în Scete – partea sudică a deşertului Nitrian. Sf. Ammon (†350) unul din cei mai respectaţi asceţi din deşertul nitrian, studiau Origen, Didim, Pierius şi un anumit Ştefan (vezi *Historia Lausiaca*, capitolul 11 de Palladius [365-425], un istoric al monahismului primar; *Historia Lausiaca* îşi derivă numele din dedicaţia faţă de Lausus, şambelanul lui Teodosie II).

Chiar mai caracteristică este imaginea controversială a lui Evagrie. Trebuie să ne aducem aminte că în Capadocia, în secluziunea lor în Pont, oamenii studiau pe Origen. Subsecvent, origenismul s-a dezvoltat într-o întreagă mişcare în mănăstirile palestiniene. Nu este surprinzător că primele dispute despre Origen au început în mediul monahal. În conformitate cu descririle, Sf. Pahomie a încercat să-i convingă pe cei care venau la el să nu-l citească pe Origen; de aici, problema s-a ridicat deja. Sfântul Pahomie a interzis în întregime frăţietăţii să se citească pe Origen.

O controversă critică a izbucnit la sfârşitul secolului al patrulea în Scete între „antropomorfiţi” şi „origenişti.” [Vezi articolul Părintelui Georges Florovski în Volumul IV din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski,* „Antropomorfiţi în deşertul Egiptului” şi „Teofil al Alexandriei şi Ava Afu de Pemdje”]. Cel care s-a interferat personal cu controversa destul de nepoliticoasă şi fără succes a fost Teofil, Patriarhul Alexandriei. Avem de a face aici cu o ciocnire a două tipuri religioase şi mistice diferite. Putem ghicii că „antropomorfiţi” erau vizionari: experienţa lor se îndrepta în spre viziuni grafice, perceptibile. Pe de cealaltă parte, „origenişti” încercau să depăşească contemplaţia percertibilă în favoarea unei viziuni intelectuale non-imagice. Povestea Sf. Ioan Casian este cât se poate de tipică. La acea vreme el se afla în Scete şi

descrie evenimentele în *Conferinţe* X,II. Pentru o înţelegere cât se poate de deplină a acestei controverse, este necesar să citim concomitent evenimentele raportate de Sozomen, Socrate, Palladius şi scrisorile lui Ieronim. Pe scurt, Teofil i-a susţinut mai întâi pe „origenişti" pentru ca mai apoi să se întoarcă deplin în favoare „antropomorfiţilor." Au izbucnit răscoale în Alexndria şi în alte părţi. Teofil i-a excomunicat în cele din urmă pe monahii origenişti din mănăstiri şi din deşert. Sf. Ioan Casian a fost printre cei excomunicaţi – s-a dus la Constantinopol unde a fost hirotonit de Sf. Ioan Hrisostom.

Negarea „antropomorfismului" părea multora o erezie de cel mai rău sortiment. Ei simţeau că aceasta însemna deasemenea şi o negare a credinţei că omul era creat „după chipul lui Dumnezeu." Explicaţia care trebuia să fie înţeleasă „nu în conformitate cu litera Scripturii ci în conformitate cu înţelesul duhovnicesc al Scripturii" nu i-a mulţumit pe „antropomorfiţi" ci din contră i-a nemulţumit. Ei nu se mai puteau ruga atunci „când chipul asemenea omului al lui Dumnezeu a fost scos din inimile lor." „Mi L-au luat pe Domnul de la mine şi nu mai am pe nimeni pe care să mă sprijin," se plângea unul dintre ei „şi nu mai ştiu cui să mă rog şi pe cine să chem."

În documentele literaturii monahale mai târzii ne întâlnim frecvent cu polemici împotriva viziunilor. „Dacă v-ar apare un înger, nu-l primiţi ci plecaţi-vă şi spuneţi: eu care trăiesc în păcat nu sunt vrednic să văd un înger." A-ţi vedea păcatul propriu este cea mai înaltă viziune şi este şi mai bine să vezi virtuţile altor oameni. Se spune că diavolul a apărut unui bătrân îmbunătăţit în forma lui Hristos. Bătrânul i-a zis nu vreau să-L văd pe Hristos în viaţa de aici ci numai în cea viitoare."

Origen era atractiv nu numai ca mistic şi teolog ci şi ca un exeget al Scripturilor. Sfintele Scripturi erau citite constant în mănăstiri, în chilii şi în timpul liturghiei; întregi cărţi ale Bibliei erau învăţate pe dinafară. Rânduiala şi obiceiul ataşau o asemenea importanţă studiului Scripturilor încât a ştii să citeşti era obligatoriu

în mănăstirile Sf Pahomie tocmai din acest motiv. Analfabeţii erau învăţaţi să citească imediat după ce au fost primiţi în comunitate şi între timp trebuiau să memorizeze Psaltirea şi Evangheliile şi să le şi recite.

Ceea ce se citea se discuta la întâlniri generale şi în discuţii private. De aici se înţelege de ce exista un interes special în literatura exegetică. Deasemenea, o tendinţă alegorică, stilul de percepţie „alexandrin" este evident în interpretarea şi punerea în practică a textelor biblice printre asceţii egipteni. Aici se poate vedea influenţa lui Origen fie direct fie prin Didim cel Orb care era în general apropiat de cercurile monahale.

Influenţa lui Clement al Alexandriei poate fi văzută din faptul că idealul luptei ascetice este adesea definit ca şi „impasivitate" — απάθεια. Acest lucru este evident în lucrările Sf Ioan Casian, Evagrie şi *Istoria lausiacă* a lui Paladie. Între capadocieini şi mai târziu în *Areopageticum* este posibil să observăm un împrumut conştinent de terminologie neoplatonică şi mistică, o terminologie care era în duhul lui Clement al Alexandriei.

Influenţa teologiei alexandrine este simţită clar în primele experimente ale sintezei ascetice, în remarcabila biografie a Sf. Antonie compusă de Sf. Atanasie, deşi sunt unii care nu sunt convinşi de faptul că Sf. Atanasie este autorul general. Nu este atât de mult o biografie cât o descriere religioasă, un portret ideal, o imagine sfântă, o icoană în cuvinte portretizând pe marele anahoret şi purtător de Duh.

Viziunea ascetică nu s-a desăvârşit fără o luptă şi nu se cuvine să o stilizăm ca şi o siteză suprasimplificată. În monumentele literaturii ascetice ne întâlnim nu numai cu aspecte diferite sau nuanţe ale aceluiaşi gând ci şi cu lipse de acord profunde şi chiar cu conflicte. Acestea nu se referă doar la probleme practice şi la tensiunea între idealul izolării totale ("nu pot fi cu Dumnezeu şi cu oamneii în acelaşi timp," a spus Ava Arsenie) şi idealul milosteniei active. Aceste lucruri au rămas pur şi simplu nerezolvate. *În această lipsă de înţelegere un fel de antinomie*

religioasă maximă – nu doar o simplă antiteză – este expusă în faţa tuturor.

Mai mult decât odată, problemele teologice şi cele dogmatice au fost puse cu cea mai mare usturime. Nu trebuie uitate dificultăţile iminente sau ispitele experienţei şi gândirii ascetice. Mai întâi de toate s-a ridicat problema păcatului şi a libertăţii. În legătură cu acestea stătea o altă problemă care privea tainele şi rugăciunea. Într-o altă formulare aceasta este o problemă de har şi libertate – sau luptă; ceea ce înseamnă, creativa devenire întru fiinţă a omului. Nu este surprinzător că origenismul şi pelaghianismul – şi chiar erezia eutihienilor – au neliniştit cercurile monahale.

Toate aceste probleme individuale se reduc la o problemă generală, una care privea destinul şi calea omului. *În textele ascetice găsim nu numai meditaţii ascetice şi psihologice ci şi metafizica vieţii umane.* Problemele ascetismului puteau fi rezolvate numai într-o sinteză dogmatică precisă. Acest lucru le era clar chiar şi Sf. Atanasie şi capadocienilor. Disputele hristologice au fost rezolvate nu doar de sinteza dogmatică ci la fel de bine şi de sinteza ascetică. Găsim acest lucru în Sf. Maxim Mărturisitorul. Dogmatica şi ascetica erau aduse împreună inseparabil în sistemul Sfântului Maxim.

Esenţa idealului duhovnicesc stă în creştinism de la început. Monahismul nu este o aberaţie de la creştinismul original şi autentic, nu este o neînţelegere a evanghelilor, a predicii apostolice *kerigmatice.* Este o formă de duhovnicie creştină, o formă a căror trăsături esenţiale se găsesc în Evanghelii, epistolele Noului Testament şi în viaţa Bisericii primare. Secolul al patrulea abea începea să organizeze, să dezvolte acele idealuri, acele percepte care au fost o parte integrantă dintotdeauna a mesajului creştin. Tocmai aici se găseşte una dintre cele mai adânci probleme cu care se confruntă Mişcarea Ecumenică – există două viziuni contradictorii primare cu privire la monahism. În aceste două viziuni care se opun un alteia se pot vedea clar două viziuni diferite cu privire la esenţa

mesajului creştin, cu privire la viziunea creştină a lui Dumnezeu, a omului şi a răscumpărării, cu privire la înseşi esenţa duhovniciei creştine. Trebuie ridicată o întrebare. Trebuie confruntată, nici uitată, nici neglijată. Care au fost acele aspecte esenţiale ale monahsimului care au fost conţinute în mesajul creştin de la început? Ce defineşte exact acele două viziuni opuse despre monahism şi despre formele monastice ale duhovniciei? Din nou *dogma şi duhovnicia* se întrepătrund, sunt inseparabile şi din nou ele au de a face cu *metafizica vieţii şi a destinului uman.*

Cea mai bună introducere în lumea "ispitelor" egiptene este *Istoria lausiacă* [*Historia Lausiaca*]. Această carte a fost compusă de Paladie (365-425), episcop de Helenopolis în Bitinia. Paladie era nativ din Galatia. El şi-a luat voturile monahale în Ierusalim în 380' dar curând s-a mutat în Egipt. Mai întâi a trăit în Alexndria, apoi în deşertul nitrian şi în "chilii" sub Evagrie Ponticul (346-399). După moartea lui Evagrie, Paladie s-a îmbolnăvit, s-a reîntors în Palestina (probabil la sfaturile unui medic alexandrin) şi a fost curând ridicat la demnitatea de episcop. Se pretinde că a fost hirotonit episcop de Helenopolis de Sf. Ioan Hrisostom. În orice caz, Paladie era foarte apropiat de Hrisostom şi subsecvent el este unul dintre cei care i-au descris şi viaţa acestuia. El a apărut cu Sf. Ioan Hrisostom la Sinodul de la Stejar lângă Calcedon în 403. Sinodul îi excomnunică pe Sf Ioan Hrisostom şi pe Paladie care a mers la Roma pentru a-şi plasa cazul în faţa Papei Inocent I în 405. Împăratul vestic Honoriu l-a trimis pe Paladie la Constantinopol cu o decizie în favoarea Sf. Ioan Hrisostom. Împăratul oriental Arcadie l-a exilat pe Paladie în Egipt. În Egipt, la Siena (406-408) Paladie a scris lucrarea sa *Dialogus de vita Sancti Joannis Chrysostomi*, o sursă principală pentru viaţa lui Hrisostom.

Paladie a petrecut patru ani în Tebaiada Egiptului la Antione şi s-a întors în Palsetina numai după ce a încetat opoziţia faţă de Hrisostom în 412. În Galatia el a trăit cu un preot pe nume Filoramus dar în 417 a fost făcut episcop de Aspuna în Galatia. Aici a scris (419-420) *Istoria*

lausiacă, numită aşa – după cum am menţionat anterior – fiindcă era adresată lui Lausus, şamberlanul împăratului Teodosie II.

Paladie a scris doar pentru edificare. Din memorie el scrie de ascetici cu care s-a întâlnit şi pe care i-a cunoscut personal. El spune de şi alţii din cuvintele unor oameni de încredere. El arată o imagine a ispitei ascetice egiptene în imagini vivide şi luminoase dar nici nu trece peste erori cu tăcerea. Paladie scrie simplu, uniform şi cumva abrupt. Există acel iz de adevăr zilnic în scrierile sale – *idealul de apatia*. Un ucenic al lui Evagrie în monahism, Paladie era un apropiat al lui Rufin şi al Melaniei. Acest lucru explică de ce Ieronim îl acuză pe Paladie de origenism. Acest lucru devine şi mai evident din moment ce Paladie era de partea lui Hrisostom şi se opunea lui Teofil al Alexandriei.

A doua carte despre monahsimul egiptean – *Istoria monahilor în Egipt* – este de o natură diferită. La început această carte părea că fuziona cu *Istoria lausiacă* a lui Paladie. Era scrisă în greacă, probabil de arhidiaconul alexandrin Timotei (vezi Socrate; F. Diekamp i-o atribuie lui Rufin). A fost tradusă imediat în latină şi cel mai probabil a fost revizuită de Rufin. Această carte a fost cunoscută doar în textul latin [Migne, *Patrologia Latina* 21, 387-462]. A fost publicată în greacă pentru prima dată la sfârşitul secolului al nouăsprezecelea.

Lucrarea este mai mult o poveste decât o istorie sau o biografie. Povestirea începe sub forma unei descrieri a unei călătorii pe lângă Nil. Probabil acesta este un artificiu literar care imită poverstirile elenice. Totuşi, acest lucru nu diminuează autenticitatea evenimentelor raportate. Ceea ce nu este binevenit este abundenţa motivelor de basm.

La începutul secolului al patrulea începe culegerea şi înregistrarea “proverbelor” sau *“dicta”* bătrânilor egipteni. Acestea au fost numite de obicei *Apophthegmata*. Colecţile originale erau subietul unor revizuiri succesive. Astfel de colecţii sunt cunoscute în diferite redacţii şi sub diferite nume, deşi cel mai obişnuit în greceşte se referă la ele ca

şi la *Apophthegmata*. Este destul de dificil să se traseze o istorie clară a acestor colecţii. Este posibil să discernem două feluri de colecţii: cele “alfabetice,” organizate după numele bătrânilor şi cele “sistematice,” organizate pe “capitole.” Acestea sunt o înregistrare orală de legende şi reminiscenţe. În general sursa este destul de credibilă – doar numele bătrânilor nu sunt prea de încredere. În termenii unui stil şi al compoziţiei el devine frecvent efemer şi incoerent. Ceea ce este cel mai important este că în aceste colecţii se simte căldura unor observaţii şi impresii directe. Nu se percepe nici un fel de tendinţă în selecţia “proverbelor.” Sunt conferite viziuni diferite şi contradictorii. Aspectele întunecate ale vieţii monahale nu sunt ascunse.

Mult mai târziu Ioan Mosch (550-619 sau 620) şi-a compus lucrarea Λειμών, cunoscută în engleză ca şi *Poiana duhovnicească* şi în latină ca şi *Patrum Spirituale*, care nu este nimic altceva decât o culegere de poveşti şi “proverbe” ale asceţilor din diferite ţări. Aici impresiile personale se amestecă cu legende orale şi diferite alte reminiscenţe tradiţionale.

6. Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie de Nyssa

Sfântul Vasile cel Mare.

Idealul comunităţii şi-a primit principiul fondator în secolul al patrulea prin Sf. Vasile cel Mare. Într-adevăr nu este o exagerare că Sfântul Vasile a schimbat radical monahismul. Sfântul Vasile vedea viaţa cenobitică la fel ca şi un microcosmos al Bisericii, un organism social, un fel de *„politia”* specială. *Rânduiala* Sf. Vasile a conferit o influenţă decisivă asupra întregii istorii subsecvente a vieţii monahale în Bizanţ şi în Occident. Sfântul Vasile şi-a emis *Rânduiala* între 358 şi 364. Constă din două forme. În terminologia latină obişnuită prima formă *Regulae fusius tractatae*, constă din 55 de categorii; a doua formă, *Regulae brevius tractatae,* constă din 313 categorii. Aceste categorii sunt sub forma răpunsului şi întrebării. Deşi *Rânduiala* este strictă, ea a evitat formele mai extreme de ascetism practicate de eremiţii deşertului. *Rânduiala* concepea ascetismul ca şi un mijloc de slujire desăvârşită a lui Dumnezeu şi acest lucru trebuia actualizat sub ascultare în viaţa de comunitate. Sfântul Vasile a rânduit ore pentru rugăciune liturgică, ore pentru lucru manual şi alte feluri de muncă. Sărăcia şi fecioria erau rânduite în această *Rânduială*. *Rânduiala* Sfântului Vasile poartă cu sine o *injuncţiune socială:* copii trebuiau educaţi în clasele care erau ataşate mănăstirilor şi monahii trebuiau să aibă grijă de săraci. Forma prezentă a *Rânduielii* Sfântul Vasile este o revizuire a Sfântului Teodor Studitul (†826). Sfântul

Vasile a întemeiat mănăstiri în Pont. El continua lucrarea lui Eustaţie al Sebastiei (300-377), care era prieten bun cu Sf. Vasile dar care în ultimii săi ani a devenit persoana conducătoare în Asia Minor la răpândirea ereziei macedoniene – şi-a primit numele de la Macedonie (†362), epsicop de Constantinopol. Erezia este cunoscută şi sub numele de *pnevmatomahism*. Eustaţie a propagat o formă de monahism care pretindea că însurătoarea oprea calea spre mântuire şi prin urmare preoţii nu trebuiau să se mai căsătorească. Dacă "reformarea" monahismului de Sfântului Vasile a fost atât de radicală, care i-a fost toutşi motivaţia?

În *Scrisoarea* 223, o scrisoare adresată, apropo, lui Eustaţiu al Sebastiei, Sfântull Vasile se explică pe sine cu privire la acest subiect. "M-am dedicat mult timp vanităţii… trezindu-mă într-o zi, ca şi cum m-aş fi sculat dintr-un somn adânc, mi-am deschis ochii faţă de lumina minunată a adevărului Evangheliei… tânguindu-mă cu amar asupra vieţii mele mizerabile, m-am rugat ca o rânduială de viaţă să îmi fie dată pentru a intra în calea evlaviei. Mai presus de orice, am avut de grijă să-mi rectific cumva modul meu de viaţă, pervertit de multă vreme de intimităţile mele cu tot felul de oameni necredincioşi. Apoi am citit Evanghlia şi am putut afla că cel mai bun mijloc de a dobândii desăvârşirea este să-ţi vinzi averile, să le dai săracilor sau celor în nevoie şi să te scoţi complet din grijile acestei vieţi fără să mai păstrezi nici un fel de ataşament al duhului faţă de lucrurile bune ale pământului şi mai presus de orice nădăjduiam să găsesc un frate care să fi ales şi el această cale. Împreună cu acest prieten nădăjduiam să trec peste potopurile care se ridică în acestă viaţă scurtă" *Patrologia Graeca* 31, 337]. Aici avem de a face cu idea Sfântului Vasile a unui "altuia," idealul vieţii sale cenobitice, căci această cale în spre desăvârşire el o va trece cu "un alt frate," nu singur, nu în singurătatea monahismului anahoretic.

Acest gând este continuat în *Regulae fusius tractatae* (3). "Cine nu este conştinet că omul este, într-adevăr, o

fiinţă socială şi cultivată şi nu una solitară şi sălbatică? Nimic nu este mai consonant cu natura noastră decât să intrăm în societatea altora, *să avem o nevoie de altul* şi să iubim omul care este asemenea cu noi. Domnul ne-a dat aceste seminţe pe care le-a plantat în inimile noastre. El vine acum să culeagă fructele şi spune: "Poruncă nouă vă dau vouă – să vă iubiţi unul pe altul" [Ioan 13:34]. Domnul doreşte să ridice duhurile noastre ca să luam aminte la această poruncă. El nu le-a cerut ucenicilor nici fapte extraordinare şi nici miracole – deşi le-a dat această putere în Duhul Sfânt – ci ce le-a spus lor? "Toţi vor ştii că sunteţi ucenicii Mei dacă vă ve-ţi iubii unul pe altul" [Ioan 13:35]. El uneşte aceste principii peste tot astfel încât El se referă la Sine ca la faptele bune ale căror subiect este aproapele nostru. "Căci mi-a fost foame şi mi-aţi dat să mănânc…" şi apoi adaugă: "Când aţi făcut unora aceştia mici dintre fraţii Mei, Mie mi-aţi făcut" [Matei 15:35-40]. Astfel, prin mijloacele primului principiu este posibil să observăm pe al doilea şi prin al doilea să mergem înapoi la primul: în iubirea faţă de Domnul iubim şi pe aproape, căci cel care Mă iubeşte "va ţine poruncile Mele" şi "porunca Mea este să vă iubiţi unul pe altul precum v-am iubit şi Eu", [Ioan 14:15; 15:12]. "Astfel *în viaţa solitară* cu ceea ce ne ocupăm aceste lucruri sunt lipsite de orice fel de folosinţă şi suntem lipsiţi de orice asistenţă în ceea ce lipseşte, căci Dumnezeu, Creatorul nostru a decis că *ar trebui să avem nevoie unul de altul...* Iată! Domnul depăşindu-şi propria kenoză nu a fost mulţumit să ne înveţe doctrina Sa ci pentru a ne da un exemplu clar, un exemplu evindent de smerire, El, în desăvârşirea iubirii sale, a spălat şi a şters cu un prosop picioarele ucenicilor Săi… Tu ale cărui picioare vei spăla? De cine vei avea grijă? Cum te vei pune pe ultimul loc dacă trăieşti singur cu tine însuţi?... În singurătate cum poţi verifica că este plăcut şi bine pentru fraţi să trăiască împreună? [Psalmul 132:1]. O comunitate de fraţi este un stadion în care atleţii exersează, o bună cale în spre progres, un antrenament continuu, o preocupare constantă faţă de poruncile lui Dumnezeu:

sfârşitul lor este mărirea lui Dumnezeu în conformitate cu porunca Domnului [*Matei* 5:16]. Acest lucru păstrează exemplul sfinţilor de care ne vorbesc *Faptele Apostolilor* [*Fapte* 2:44; 4;32]: "toţi cei care credeau aveau toate lucrurile laolaltă" şi "acum inimile şi sufletele mulţimilor celor care credeau erau una şi nici unul dintre ei nu spunea că averile sale erau ale lor, ci toate lucrurile erau pentru ei în comun" [*Patrologia Graeca* 30, 340; 345; 347]. Sfântul Vasile accentuiază înţelesul biblic al "comunului" — κοινά. Sfântul Vasile respinge viaţa solitară bazat pe dovezi teologice şi viziunea sa teologică îşi găseşte sprijin pe viaţa şi cuvintele lui Hristos şi pe exemplul Bisericii primare.

Accentul Sf. Vasile pe viaţa cenobitică trebuie luat în considerare în lumina a tot ceea ce a scris el. El nu se opune singurătăţii şi în nici un caz nu respinge contemplaţia. El se opune faptului de a face din solitudine singura formă a vieţii monahale. Într-adevăr, el "preferă" şi găseşte viaţa cenobitică "mai de preferat." În *Scrisoarea* 2 către Grigorie, una dintre cele mai edificatoare scrisori din istoria gândirii creştine, el apără singurătatea, dar din nou acest lucru trebuie înţeles în context. "Ce este cel mai de ajutor cu privire la singurătate. Solitudinea opreşte patimile noastre şi dă ocazie raţiunii să le taie chiar din suflet…astfel că locul care trebuie ales să fie ca şi cel cu al nostru de aici, cu mult afară din intimităţile umane, pentru a asigura că nimic extern ar putea întrerupe continuitatea unei vieţi disciplinate… Apoi tăcut este şi începutul curăţirii duhului." Contextul total al acestei scrisori sublime nu susţine afirmaţia că Sfântul Vasile apără solitudinea ca şi o cale permanentă de viaţă duhovnicească. Mai mult decât atât, se pare că Grigorie se află într-o nevoie de singurătate temporală. Este tocmai acest fel de singurătate pe care o susţine şi Sfântul Vasile.

Sfântul Vasile este întrebat "dacă este nevoie ca acela care se retrage să rămână singur sau să trăiască împreună cu fraţii de aceiaşi înclinaţie şi care şi-au pus înaintea lor urmărirea aceluiaşi ideal de evlavie?"

Răspunsul său din *Regulae brevius tractatae* (74) [*Patrologia Graeca* 30, 441] oferă o expresie deplină a gândirii sale. “Cred că viaţa câtorva în acelaşi loc este mult mai de preferat. Mai întâi, din cauza nevoilor trupeşti nimeni nu se ajunge pentru sine niciodată, prin urmare avem nevoie unul de altul în dobândirea a ceea ce este necesar traiului. Căci la fel cum piciorul are numai o abilitate şi îi lipsesc altele şi fără ajutorul celorlalte membre nu-şi va găsi nici putere, nici tărie suficentă în sine să continue şi nici un alt fel de sprijin pentru ceea ce îi lipseşte, aşa stau lucrurile şi cu viaţa de solitudine: ceea ce ne este de folos şi ceea ce ne lipseşte nu putem să ne facem rost pentru noi, căci Dumnezeu, care a creat lumea a făcut ca toate lucrurile să fie dependente unul de altul, după cum este scris pentru ca şi noi să ne unim unul cu altul. În spre adăugire, evlavia faţă de iubirea lui Hristos nu ne permite să avem grije doar de propriile afaceri, ci pentru iubire, spune el, el caută ceea ce nu este al nostru. *Viaţa solitară are doar un ţel, slujirea propriilor interese*. Acest lucru se opune clar legii iubirii, care a fost împlinită de Apostol atunci când în proprii săi ochi nu a căutat propriul său avantaj, ci avantajul celor mulţi, pentru ca ei să fie mântuiţi. Mai departe, *nimeni care locuieşte singur nu-şi prea recunoaşte defectele*, din moment ce nu este nimeni acolo care să-l corecteze şi în blândeţe şi milostenie să-i direcţioneze calea, căci dacă mustrarea de îndreptare ar veni de la un duşman, adeseori în situaţia celor care sunt bine dispuşi poate ridica dorinţa de îndreptare… Deasemenea ordinele ar putea fi împlinite mult mai bine de o comunitate mai largă, iar nu de unul singur… Prin urmare cine ar valorifica ca fiind mai înaltă viaţa neactivă, inefectivă decât pe cea fructuoasă care plineşte poruncile lui Dumnezeu?… Deasemenea în păstrarea darurilor oferite de Dumnezeu este preferabilă viaţa cenobitică… pentru cel care cade în păcat, reîntoarcerea la calea dreaptă este mult mai uşoară, căci este ruşinat de vina exprimată de atâţia în comun… *Există alte pericole care spunem că acompaniază viaţa solitară, prima şi cea mai*

mare este cea a satisfacţiei de sine. Căci cel care nu are pe nimeni să-i testeze faptele crede foarte uşor că a împlinit toate poruncile…Căci cum va putea el să-şi manifeste propria-i smerenie când nu are pe nimeni căruia să i se arate inferior? Cum va arăta el compasiune scos din societatea celor mulţi? Cum va exersa el în răbdare, dacă nimeni nu i se opune dorinţelor sale?"

Sfântul Vasile răspunde în lucrarea sa *Regulae brevius tractate* (277) problemei ridicate de Domnul în injuncţiunea de la Matei 6:6: "Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi, închizând uşa, roagă-te tatălui tău care este întru ascuns." Exegeza Sfântului Vasile şi înţelegerea sa generală plasează acest text într-un context mai larg, un context care nu implică doar monahismul anahoretic, căci el pune textul în juxtapunere cu *Matei* 5:14-16. "Condiţile sub care este dată această injuncţiune îi indică propriul sens. Se adresează oamenilor plini de dorinţă de a place oamenilor. Oricine suferă de o astfel de patimă se cuvine să se retragă în rugăciune şi să trăiască în solitudine până în mommentul în care devorat de patima de a place oamenilor este capabil să se uite doar la Dumnezeu. Dar atunci când oricine, prin harul lui Dumnezeu, este curăţit de această patimă de a căuta lauda oamenilor, nu mai este necesar să ascundă ceea ce este frumos. Iată ce ne învaţă Domnul când spune: "un oraş aşezat pe munte nu poate fi ascuns sau aprin ei o lumină şi o pun sub obroc sau o pun pe masa ca toţi din casă să fie luminaţi. Prin urmare, fie ca lumina voastră să lumineze înaintea oamneilor ca văzând faptele voastre cele bune să mărească pe Tatăl vostru cel din ceruri" [*Patrologia Graeca* 30,513].

Sf. Vasile a luat monahismul existent în timpul său, monahsimul anahoretic şi monahismul strict cenobitic pahomian şi le-a schimbat structura. Dintr-o "ispită" care era în esenţă solitară, el a mutat "ispitirea" sub aripile directe ale obligaţilor sociale ale Bisericii. "Ispitirea" devine acum devine acum inseparabilă de slujirea omului. Monahii vor lua parte la educaţia copiilor, la mângâierea bolnavilor şi de grija orfanilor. Influenţa Sfântului Vasile

atât asupra monahismului estului grec cât şi asupra occidentului latin a fost vastă. “Regula” sa a fost tradusă în latină înaintea sfârşitului secolului al patrulea de Rufin de Aquileia. Rânduiala sa era cunoscută de Sfântul Ioan Casian, deşi idealul Sfântului Vasile stă în conflict cu apărarea şi accentul pus de Sfântului Ioan Casian pe contemplaţie – Cassian era la rădăcină şi în duh un “monah egiptean” şi nu putea fi influenţat de forma de monahsim a Sfântului Vasile. În prefaţă la lucrarea sa *Instituirea cenobiei,* orişicum, Sfântul Ioan Casian îl menţionează pe Sfântul Vasile în trecere. “Despre acest subiect cei cu o viaţă nobilă şi cu o eminenţă de vorbire au scris deja câteva mici cărţi, mă refer la Vasile şi la Ieronim.” Occidentul latin se referă adesea la monahismul ortodox estic ca fiind “vasilian.” Aceasta nu este nimic altceva decât o falsă punere în practică a nomenclaturii. Nu există “ordine” monahale în răsăritul creştin. Deşi monahismul creştin orinetal a fost puternic influenţat de Sf. Vasile, nu a respins niciodată monahismul anahoretic ca şi o formă validă de viaţă monahală. Curia romano-catolică foloseşte termenul de “ordinul vasilian” monahilor uniaţi şi monahilor melchiţi din Liban.

Sfântul Grigorie de Nyssa.

După cum s-a exprimat un cărturar destul de precis, “Grigorie de Nyssa a construit un sistem întreg de gândire creştină care va fi justificarea vieţii monahale şi îi va conferii acestei vieţi o mistică corespunzătoare cu nevoile ei. Trebuie să mai spunem încă odată: Grigorie de Nyssa a fost cel care a pregătit în monahism o dezvoltare finală a gnozei alexandrine care va conduce în spre ceeea ce perioada următoare va numii mistică. Începe să fie recunoscut că Grigorie de Nyssa a fost unul dintre cei mai puternici şi cei mai originali gânditori cunoscuţi vreodată din istoria Bisericii. El a fost unul dintre scriitori duhovniceşti care a influenţat cel mai adânc duhovnicia monahsimului estic. Descoperirea lui de Occident a oferit unul dintre cele mai active fermnte în meditaţia scriitorilor duhovniceşti ai Evului Mediu sau a secolului al

doisprezecelea. Importanţa acestei influenţe, chiar şi acolo unde a fost exercizată imediat, totuşi a fost recunoscută numai cu puţin timp în urmă. Pentru ca această recunoaştere să aibă loc a fost nevoie de descoperirea textului integral al lui Werner Jaeger al lucrării *De Instituto christiano* şi a demonstrării subsecvente că scrierile lui Pseudo-Macarie, care nu au însemnat nimic mai mult sau mai puţin decât popularizarea în cercurile monahale a învăţăturii lui Grigorie. În acelaşi timp influenţa lui Grigorie a fost recunoscută nu numai asupra lui Evagrie ci şi asupra întregii şcoli teologice siriene. Tocmai prin această ultimă schimbare, probabil, el a apărut ca şi ultimul precursor şi fără îndoială inspiratorul şef al necunoscutului care ne este încă ascuns sub masca Areopagitului…[Grigorie] a fost unul dintre rarii scriitori de care putem fi siguri că i-a citit pe antici integral şi i-a asimilat integral. Această asimilare însă are calitatea că el nu găseşte nici un fel de dificultate în dominarea masei imense de idei şi formule pe care le posedă, cu scopul de a le folosii şi pleca pe acestea expresiei propriei sale gândiri… Bazele gândirii lui Grigorie, de fapt, rămân biblice şi creştine, la şcoala lui Origen pe care l-a înţeles probabil mai bine decât oricine, dar pe care l-a folosit cu o libertate deplină pe care o poseda numai el. O minte metafizică spontană, în care ascuţimea şi percepţia existenţială se alia cu vigoarea reflecţiei metodice… gândirea sa se uneşte cu complexitatea unei probleme concrete prin mijloacele analizelor care reunesc şi se completează una pe alta cu scopul de a cuprinde realitatea întreagă… În general, gândirea sa trece prin trei stadii succesive. La punctul de început avem de a face cu intuiţia biblică şi creştină cuprinse într-un text sau o temă pe care o extrage din Tradiţie… Apoi urmează expresia compactă şi personală a acestei intuiţii în limbajul psihologic care îi este propriu şi aici trebuie să fim în gardă să nu pornim prea repede în interpretarea termenilor săi din câte am putea deja să o facem dacă i-am găsi în Platon, în stoicismul târziu sau chiar în Plotin. În cele din urmă

această gândire se extinde la o reîntoarcere la Biblie în care legăturile, nu numai cu un text izolat singur, ci cu un întreg curent de Tradiţie sunt justificate şi indicate.”

Viziunea teologică a Sfântului Grigorie a fost prezentată în cartea *Părinţii Estici ai Secolului al Patrulea* [vezi volumul VII din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovsky,* pp. 146-220] şi nu va fi repetată aici. Este suficent să atragem atenţia aici asupra neînţelegerii gândirii teologice a Sfântului Grigorie de Nyssa care este încă promovată. Cartea lui Nygren *Agape şi Eros* a contribuit enorm la această mare neînţelegere a întregii viziuni a duhovniciei creştine, inclusiv cea a lui Grigorie de Nyssa. După cum a observat corect în cartea sa obiectivă şi corectă numită *Duhul şi formele Protestantismului* (originalul francez, 1954), o carte care accentuiază elementele pozitive ale gândirii protestante – numai un capitol este dedicat “elementelor negative ale Reformei,” “cartea recentă a lui Andres Nygren, *Eros şi agape*, în ciuda ingenuităţii sale şi chiar a exagerării anumitor analize ale sale, fac acest fapt sclipitor de clar.” “Faptul” despre care vorbeşte Bouyer este “doctrina justificării extrinseci.” “Scriptura şi chiar Sf. Pavel singur, luat separat faţă de evidenţa celor patru Evanghelii, distruge ultimul artificiu dialectic favorabil pentru păstrarea justificării extrinseci. Dacă aşa stau lucrurile cu opoziţia dintre har şi justificarea intrinsecă a omului sau cine ştie ce fel de element inclusiv din om, ce mai putem spune opoziţiei definite de Luther… împotriva ideii că iubirea lui Dumnezeu (avându-L pe Dumnezeu ca şi obiect) aparţine într-un anume fel justificării – fie că legătura este exprimată de formula credinţei “formate” de milostenie sau în alt fel de mod? Este greu de negat că aceasta este ultima negaţie a lui Luther care poate fi apărată şi pe care s-a străduit luteranismul să o justifice.” Acesta este “faptul” la care se referă Nygren când îşi discută propria poziţie. “Nygren îşi ghidează întreagă cercetarea sa cu privire la doctrina creştină a iubirii spre negaţia paradoxală, contrastând prin credinţă iubirea de

Dumnezeu şi făcând opoziţia lor baza între Protestantism şi Catolicism. Nygren încearcă să arate că în acest moment singur protestantismul s-a aratat loial noi creaţii proclamate în Evanghlie. Preţul care trebuie să fie plătit pentru această demonstraţie este, admite el, mult prea greu încât ne întrebăm dacă aceasta este cea mai bună respingere a întregului sistem. El se vede obligat să respingă tot corpul, inima în special a gândirii Sfântului Ioan Teologul ca fiind deja infectată de "o eroare catolică" *par excellence.* Mai mult, el este condus de necesitatea de a nega importanţa fundamantală, chiar adevărul curat al sumarului legii date de sinoptici: "iubeşteţi aproapele ca pe tine însuţi." Faptul că el a trebuit să intre într-o astfel de extremă pentru a menţine poziţia luterană care îşi deschide propria opoziţie faţă de *fides caritate formata* sau să-i admită propria-i invaliditate, constituie, credem, cea mai tragică dar cea mai clară admitere posibilă la care a fost dus protestantismul, în elaborarea porprilor principii, la o criză care nu se poate rezolva."

Influenţa lucrării suedezului Andres Nygren *Agape şi Eros* nu poate fi subestimată. Ea a lăsat mulţi cărturari şi studenţi de gândire creştină confuzi sau cu o înţelegere în întregime incorectă a duhovniciei creştine. Ea nu înseamnă nimic altceva decât a lua esenţa doctrinei Reformei, a unei justificări imputate şi doctrina unei omeniri lipsite de nici o valoare, viciată complet de o interpretare extremistă a păcatului original şi apoi folosirea principiului primar sub forma "motivul lui Agape şi Eros" pentru a reinterpreta gândirea creştină din perspectiva Reformei. Pe parcursul procesului Nygren a distorsionat gândirea originală a numeroşi gânditori creştini, inclusiv a Sfântului Grigorie de Nyssa pe care îl găseşte de "interes particular." Nygren scrie că "nu este Agape ci *motivul* Eros" cel care caracterizează realmente gândirea lui Grigorie. Aici ne întâlnim cu atitudinea misticii pure, cu tot aparatul de concepte care sunt tradiţionale de la Filon şi Plotin. Există viziunea extatică a lui Dumnezeu şi "întunericul supra-luminos" — ὁ λαμπρός

γνόφος, ό θειος γνόφος — şi de faptul că auzim de o "vedere prin nevedere" — εν τούτω γαρ αληθής εστίν ειδησις του ζητουμένον, το εν τούτω το ιδειν, εν τω μη ιδειν — de "o cunoaştere prin necunoaştere," de o "intoxicaţie [beţie] sobră" şi aşa mai departe — ή θεια τε καί νηφάλιος μέθη, δι' ης εξιστάται αυτός έαντου. Tema centrală şi recurentă a lui Grigorie este *frăţietatea cu Dumnezeu şi schema urcuşului."*

Gândirea prinfund dinamică şi duhovnicească a Sf. Grigorie din *De vita Mosis* este diminuată, redusă la nimic de Nygren. Principile teologice ale lui Nygren sunt greşite: a portretiza orice urcuş mistic din partea omului la Dumnezeu. În orice caz, orice încercare de a urca la Dumnezeu, de a tânjii după Dumnezeu este echivalentul ereziei şi al blasfemiei. Ca şi rezultat, tot ceea ce spune Sf. Grigorie despre ascensiunea lui Moise este o teologie distorsionată şi greşită. Nygren vorbeşte similar despre interpretarea Sf. Grigorie la Fericiri în lucrarea sa *De beatitudinibus*. "La aceiaşi temă se referă Grigorie în lucrarea sa Despre Fericiri. Din moment ce Iisus a rostit aceste fericiri pe munte, Grigorie va interpreta fiecare fericire ca şi un stadiu în urcuşul duhovnicesc al muntelui sau ca şi un pas în spre viziunea lui Dumnezeu şi a unirii cu Dumnezeu." Nygren aplică aceiaşi gândire la interpretarea sa la *Cântarea Cîntărilor*. "Lucrarea despre *Cântarea cântărilor* este interesantă în legătură cu acest lucru. Deasemenea, aceasta este construită în întregime în conformitate cu schema urcuşului." Este această activitate duhovnicească din om care este considerată ireală de Nygren, care îi urmează lui Luther. Prin urmare, orice gândire teologică care atribuie activitate duhovnicească reală în spre Dumnezeu este ireală, lipsită de autenticitate şi prin urmare nu este genuin creştină, din câte înţelege Nygren. "Ar fi uşor din scrierile lui Grigorie să multiplicăm dovezile că gândirea sa este dominată de o tendinţă de urcuş." Orice "tendinţă de urcuş" pentru Nygren este Eros, care nu este creştină. Cu presupoziţile sale teologice şi cu dihotomia sa mult prea convenientă între Eros şi

Agape, nu este suprinzător că Nygren este confuz când încearcă să deznoade gândirea Sfântlui Grigorie. Nygren scrie că Sfântul Grigorie "foloseşte termenul Eros şi Agape interschimbabil" "fără să se problematizeze cu privire la cuvinte," din moment ce ele sunt unul şi acelaşi lucru pentru una şi aceiaşi realitate… Prin urmare, se pare că Grigorie foloseşte cuvintele Eros şi Agape fără distincţie; dar el nu a reflectat niciodată la distincţia dintre ele?" Pentru Nygren care creiază o distincţie artificială între aceste două cuvinte, a nu distinge între aceşti doi termeni înseamnă că nu s-a cuprins cu înţelegerea mesajul esenţial al creştinismului! Creştinismul este Agape şi este aşa într-o interpretare destul de tehnică a cuvântului Agape, timp în care Erosul reprezintă noţiunea necreştină de a te sârgui în spre bine sau chiar în spre Dumnezeu – Nygren distinge în cartea sa între un "Eros-vulgar" şi un "Eros-ceresc," dar rezultatul este acelaşi pentru el, căci Erosul chiar şi într-o "sârguinţă cerească" este o formă de idolatrie, o falsă înţelegere a ideii creştine de iubire, o înţelegere falsă a doctrinei creştine a lui Dumezeu, a omului şi a răscumpărării. Nygren are mari probleme în încercarea de a explica afirmaţia Sf. Grigorie că un "un Agape înălţat şi intensificat se numeşte Eros" — ἐπιτεταμένη γαρ αγάπη ερως λεγεται. Nygren, datorită dihotomiei create de la sine între Eros şi Agape şi din cauza presupoziţilor sale teologice, poate ajunge doar la o concluzie. "Astfel, Agape înseamnă pentru [Grigorie] *iubire fundamentală în sensul dorinţei;* constrcutivă cu aceasta este legătura cu Frumuseţea şi efortul neîncetat de a o câştiga pentru sine… Ni s-a răspuns la întrabarea cum credea Grigorie de Nyssa că putem să fim prieteni ai lui Dumnezeu. La fiecare punct răspunsul indică calea Eros a mântuirii… Cercetarea noastră a confirmat ceea ce a fost spus mai sus, adică Agapele din Grigorie este un alt nume pentru ceea ce noi numim în alt fel Eros… Am putut vedea cum tăria motivului Eros creşte prin compromiterea teologiei secolului al patrulea, până când devine, dacă nu singurul cel puţin factorul decisiv în Grigorie de Nyssa."

Ecuaţia lui Nygren este simplă: Eros este păgân. Sfântului Grigorie de Nyssa, în conformitate cu structura poziţiei lui Nygren este incapabil de a înţelege principiul teologic primar al revelaţiei creştine. O mai mare distorsiune a gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa este dificil de imaginat – întradevăr este dificil să ne imaginăm o mai mare distorsiune a tuturor scriitorilor analizaţi de Nygren în *Eros şi Agape*, care de fapt înseamnă reducerea la absurd a unei epoci patristice de mari scriitori creştini cu o gândire autentic credincioasă, bogată şi dinamică. Un cărturar creştin a scris destul de apt cu privire la acesată distorsiune. "Anumite studii moderne, sclipitoare, pline cu intuiţii iluminatorii, dar mult prea înregimentate de o sistemtizare de care istoria nu ştie nimic şi ar fi inutil să încercăm să o impunem, au încercat să caracterizeze dezvoltarea duhovniciei patristice ca fiind un pasaj dintr-o religie profetică într-o religie mistică." Afundarea progresivă a temei evangheilice a lui *agape* în tema elenică a lui *eros* este denunţată [de aceste studii], mistica şi elenismul fiind presupuse a fi *apriori* acelaşi lucru."

7. **Omiliile duhovniceşti**

Sursele şi problememele cu mansuscrisele.

Cele cincizeci de *Omilii duhovniceşti* — ὁμιλίαι πνευματικαί — care au ajuns la noi sub numele Sfântului Macarie al Egiptului (300-390) – cunoscut ca şi Macarie cel Mare – au fost una din resursele majore din istoria misticii creştine primare şi influenţa lor a fost enormă pretutindeni în istoria creştinismului atât în est cât şi în vest. Problema autorului se află încă în dezbatere. Încă din timpul

publicării primei ediţii (primul care le-a publicat sub numele de Macarie a fost Johannes Picus în 1559 care a adăugat şi o traducere latină a textului) a devenit obişnuit ca autor să fie considerat Sfântul Macarie. Cunoştinţele noastre primare despre Macarie le avem din zicerile părinţilor (*Apotephmagta patrum*), traducerea lui Rufin a lucrării *Historia Monachorum* şi *Istoria lausiacă* a lui Paladie. Sfântul Macarie era un nativ al Egiptului de Sus care la vârsta de treizeci de ani a întemeiat o colonie de monahi în deşert la Scete (Wadi-el-Natrum). Colonia a devenit unul dintre principalele centre ale monahismului egiptean. După ce şi-a dobândit reputaţia că are puteri de vindecare şi a primit darul profeţiei, Sfântul Macarie a fost hirotinit preot în proximativ anul 340. Sfântul Macarie a fost un susţinător înfocat al Sfântului Atanasie şi ca şi rezultat a experimentat o scurtă perioadă de exil sub succesorul lui Atanasie, Lucius, care l-a trimis pe o insulă în fluviul Nil. Sfântul Macarie a fost puternic influenţat de Sfântul Antonie. Dincolo de sursele menţionate aici, Sfântul Macarie este menţionat de istoricii Socrates (380-450) şi Sozomen (începutul secolului al cincilea). O biografie separată a lui Macarie există în traduceri copte şi siriace. Orişicum nici una dintre relatările acestor autori antici nu menţionează scrierile Sfântului Macarie.

Sfântul Macarie a trăit o viaţă izolată dimpreună cu doi ucenici. Totuşi, primea vizitatori. După cum se exprimă Pladie, el trăia ca şi un rătăcitor pe pământ, mort lumii şi grijilor lumeşti, absorbit total de contemplaţie şi discutând permanent cu Dumnezeu prin rugăciune. Singurul autor care vorbeşte de scrierile Sfntul Macarie este Ghenadie al Marsiliei (între 492 şi 505) în lucarea *De viris illustribus* care este o continuare a cărţii lui Ieronim ce poartă acelaşi nume. Lucrarea lui Ghenadie conţine 101 intrări, nouă sau zece sunt adăugate probabil de un scriitor mai târziu. El şi-a terminat lucrarea *De viris illustribus* în 480. Deşi lucrarea este scurtă în detalii biografice, valoarea sa constă în informaţile bibliografice – Ghenadie menţionează câteva lucrări dogmatice din care au mai rămas doar

fragmente – şi ne oferă informaţii bibliografice la scriitori ca şi Evagrie Ponticul, Ghenadie al Constantinopolului (89), Isaac al Antiohiei (66), Eutropie al Spaniei (50), Fastidius al Britaniei (56), Niceta al Remesianei (22), Commodian (15), Prosper al Aquitaniei (84) şi Maxim de Turin (40). Ghenadie numeşte "doar o sigură epsitolă" a Sfântului Macarie — *unam tantum adjuniores professions suae scripsit epistolam.* Probabil aceasta este epistola "duhovnicească" *Către prietenii lui Dumnezeu,* adresată monahilor mai tineri şi care se păstrează într-o traducere în latină.

Lipsa totală a oricărei menţiuni a colecţiei "scrierilor macariene" – *Omiliile duhovniceşti* – provoacă confuzie. Tăcerea lui Paladie cu privire la ele este specială din moment ce el era aproape de Evagrie care era un ucenic apropiat al Sfântului Macarie care deşi nu putea ajuta în această situaţie ştia de scrierile sfântului. Involuntar s-au ridicat îndoieli cu privire la faptul dacă *Omiliile duhovniceşti* aparţin realmente marelui Macarie.

Este dificil să ne bazăm pe informaţile oferite de inscripţile din manuscrise. Mai mult decât atât, conversaţile individuale sau omiliile există şi sub alte nume – Sfântul Efrem Sirul şi cel mai frecvent binecuvântatul Marcu Ascetul. În traducerea arabă toată colecţia (în acest caz, 21 de omilii) poartă numele de autor pe Sfântului Simeon Stâlpnicul.

În orice caz, textul publicat al *Omiliilor duhovniceşti* este cu greu corect. În acest text se pot simţii revizuiri ulterioare. Însăşi împărţirea în "omilii" se datorează unui scrib ulterior. Recent, au fost publicate mai multe omilii. Publicaţia originală a lui Picus din 1559 se baza pe manuscrisele din Paris (*Paris*, gr. 587 s. XVI and 1157 s. XIII). Această ediţie a fost îmbunătăţită de H. J. Floss din Codexul Berlin (*Cod. Berol*. gr. 16 s. XII/XIII) şi retipărită de Migne în *Patrologia Graeca* 34,449-822. Şapte omilii adiţionale găsite într-un manuscris din Oxford au fost publicate de G. L. Marriott în 1918. H. Domes a descoperit într-un manuscris din Moscova (*Cod*. *Mosqu*. 177) aceleaşi 57 de omilii care sunt conţinute în Codexul Oxford dar într-un text care este mult mai vechi. Un alt Codex Moscova (*Cod. Mosqu*. 178) conţine 24 de omilii care sunt în întregime diferite. Un manuscris grec din Vatican (*Cod. Vat*. gr. 710) conţine doar 27 de omilii. Cel mai extensiv este manuscrisul grec (*Cod. Vat*. gr. 694) cu 64 de omilii.

Omiliile individuale diferă mult în mărime. Altele au mai mult natura unor scrisori – repetiţile unor cuvinte sunt frecvente. Trebuie adăugat că munca editorială la *Omiliile duhovniceşti* continuă şi în prezent. Special importantă este munca lui W. Jaeger (vezi lucrarea sa *Două lucrări redescoperite ale literaturii creştine antice: Grigorie de Nyssa şi Macarie* publicată în 1954).

În manuscrisele Sfântului Macarie "cele şapte adresări" sunt cunoscute sub titluri diferite ("Despre curăţirea inimii" etc) în aranjamentul lui Simenon Metafrastul (cunsocut şi ca Simeon Logotetos; †960). Este posibil să credem că textul primar al omiliilor care ne sunt cunoscute poate fi rezultatul unei rearanjări.

Pretinsele acuze de Mesalianism în *Omilii duhovniceşti.*

Observaţile care ţin de conţinutul omiliilor sunt mult mai importante. În multe locuri, punctul de vedere al autorului invocă deluzile aşa numitor *mesalieni* (cunoscuţi în deobşte şi ca evchiţi – Εύχιταί). Termenul de "mesalianism" derivă din siriacul *mesallein* care înseamnă, la fel ca şi grecesul εύχιταί, adică "oameni care se roagă." Ei au apărut prima dată în Mesopotamia şi la scurt timp după mijlocul secolului al patrulea s-au răspândit în Siria, Asia Minor, Tracia şi în alte părţi. Această sectă cerşetoare credea că toţi oamenii aveau un demon unit substanţial cu sufletul lor şi că acest demon, care nu era scos prin botez, putea fi deplin scos printr-o rugăciune concentrată şi neîncetată, ţelul căreia era eliminarea tuturor patimilor şi dorinţelor. Cei care dobândeau expulziunea demonului primeau o viziune imediată a Sfintei Treimi. După ce ajungeau la acest stadiu, ei pretindeau că nu mai era nevoie să posteşti sau să-ţi controlezi patimile după învăţăturile Evangheliei. În adăugare, se pretinde că mesalienii credeau că Dumnezeu se schimba în diferite feluri pentru a se unii cu sufletul lor, că trupul lui Hristos era infinit după cum era şi natura Sa, că trupul Său la început era plin de demoni care au fost scoşi afară atunci când Logosul s-a unit cu trupul Său, că ei aveau o cunoştinţă clară a stadiului duhului după moarte, că puteau citi inimile şi dorinţele oamenilor, că omul îl putea egala pe Dumnezeu în virtute şi cunoaştere. Mai departe, se pretinde că femeile şi bărbaţii sectei dormeau împreună (pe drumul mare în timp de iarnă) şi că ei interziceau orice fel de muncă manuală ca fiind rea şi nevrednică de viaţa duhovnicească. Mai departe se presupune că mesalienii aveau crucea la mare cinste, refuzau cinstirea sfinţilor decât numai dacă erau martiri, că se mutilau, că dizolvau căsătoriile, că se jurau fără nici un fel de scrupulă şi că anumite femei erau numite amante pentru a instrui bărbaţii.

Prima menţiune a mesalienilor se găseşte în Sf. Efrem Sirul (*Omilia*, XXII). Mesalienii au fost atacaţi de Amfilohie de Iconium (340-395) care a prezidat la Sinodul din Sida în 390 care i-a excomunicat pe mesalieni. Mesalienii au fost atacaţi de Flavian al Antiohiei şi de Sf. Epifanie. Mesalienii au fost condamnaţi la al treilea Sinod Ecumenic din Efes în 431. Sinodul nu a condamnat numai mesalianismul ci şi cartea mesaliană intitulată *Asketikon*: "în spre adăugire la acestea este bine ca spurcata carte a acestei erezii, care se numeşte *Asketikon* să fie anatemizată ca fiind scrisă de eretici, o copie a căreia credinciosul şi evlaviosul Valerian a adus cu sine." Teodoret în *Historia Ecclesiastica* (4, 11, 2) scrie că "următorii sunt liderii acestei secte: Dadoes, Sabbas, Adelfie, Hermes, Simeon şi mulţi alţii." H. Domes a fost cel care a crezut că Simeon citat de Teodoret a fost autorul "scrierilor macariene." Toată ipoteza lui Domes este ciudată şi opinia sa că "lucrările macariene" erau de origine mesaliană a fost dejucată de descoperirea importantă a lui W. Jaeger.

Diadoh (mijlocul secolului al V-lea), episcop al Foticeii după 451 a scris devastator împotriva mesalianeinilor în lucrarea *O sută de capete despre desăvârşirea duhovnicească — Capita centum de perfectione spirituali*, în special capitolele 76-89. În aceste capitole Diadoh are de tratat relaţia dintre har şi păcat în om, accentuând că viaţa duhovnicească este o bătălie continuă şi că adevăratul creştin va fi implicat în această luptă până la sfârşitul vieţii. Trebuie evidenţiat că această lucrare de Diadoh a avut o influenţă enormă asupra viitoarelor generaţii atât în Orient cât şi în Occident. Faptul că un mare număr de manuscrise au ajuns până la noi îi atestă popularitatea. Sf. Maxim Mărturisitorul, Sofronie al Ierusalimului, cel care a compilat *Doctrina Patrum*, Talasie şi Sf. Fotie îl citează. I-a inspirat pe Sf. Simeon Noul Teolog şi pe Sf. Ioan Scărarul. A fost publicat în *Filocalia* rusă şi influenţa ei s-a răspândit în literatura rusă. Societatea lui Iisus o recomandă în a lor *Regulae magistri novitiorum*.

Diadoh nu a fost singurul care a scris împotriva mesalienilor. Timotei, prezbiter în Constantinopol, în lucrarea sa *De receptione haereticorum* (începutul secolului al şaptelea) a scris împotriva lor, la fel cum a făcut şi Sf. Ioan Scărarul (675-749) în sumarul său *Un cuvânt scurt cu privire la erezii.* Atât Timotei cât şi Sf. Ioan Damaschin au citat fragmente destul de caracteristice din lucrările mesaliene şi ei erau foarte aproape de argumentaţia autorului *Omiliilor duhovniceşti!* Marcu Ascetul (†451) îi atacă pe mesalieni direct în faimoasa sa lucrare intitulată *Despre cei care presupun că îndreptăţirea vine din fapte — De his qui putant se ex operibus iustificari.* Această lucrare a intrat în atenţia teologilor protestanţi. A compara teologia Reformei cu privire la subiectul îndreptăţirii, faptelor şi harului cu ideile lui Marcu Ascetul este complet incorect. Avem de a face cu două genuri teologice diferite şi două perspective asupra acelor feluri de teologii chiar contrar diferite. Epifanie de Salamis în lucrarea sa *Panarion* — Παναριον — consideră printre primele erezii creştine a fii cea a lui Simion Magul şi ultima a fi cea a mesalienilor. Sf. Nil Ascetul (†430), episcop de Ancira, în lucrarea sa *Despre sărăcia voluntară* [*De voluntaria paupertate* — Περι ακτημοσυνης] îi atacă pe mesalieni.

Ar fi mult prea exagerat să identificăm *Omiliile duhovniceşti* cu lucrarea mesalienilor pierdută şi condamnată intitulată *Asketikon.* Se pot totuşi constata în *Omiliile duhovniceşti* doar motive mesaliene individuale. Mai mult decât atât, autorul nu numai că nu împărtăşeşte multe motive mesaleiene dar le respinge complet. Acestea sunt totuşi motive serioase pentru a se vedea *Asketikon-ul* mesalian în textul sirian intitulat *Cartea nivelelor*, care a fost publicată în secolul al doisprezecelea. Acesta este un sistem ascetic genuin şi integral construit pe principiile care le sunt foarte apropiate mesalienilor. Documentul este unul foarte timpuriu – datând probabil pe la sfârşitul secolului al patrulea sau chiar la sfârşitul secolului al treilea. Orişicum, arhaismele nu ar trebui să fie luate drept

erezii. În *Omiliile duhovniceşti* nu găsim doar păreri individuale care sunt similare cu cele ale mesalienilor. Nu este nevoie să vedem aceste lucruri ca şi interpolări ulterioare. Un autor ortodox poate fi aproape, dar în nici un caz identic cu Eutihie. În orice caz, este mult mai prudent să lăsăm problema *Omiliilor duhovniceşti* deschisă.

Teologia omiliilor duhovniceşti.

Omiliile duhovniceşti nu sunt o discuţie teologică. Ele sunt mărturisirile intime ale unui contemplativ care învaţă şi edifică din experienţă personală. El descrie această experienţă într-un limbaj filosofic definit – influenţa stoicismului se simte cel mai puternic. Orişicum autorul menţionează filosofia externă doar cu scopul de a contrasta înţelepciunea elenă cu adevărata şi binefăcătoarea înţelpciune. "Filosofii eleni trebuie să înveţe să întrebuinţeze cuvîntul. Există alţi filosofi care sunt ignoranţi cu privire la cuvânt, care se bucură şi sunt înveseliţi de harul lui Dumnezeu." O filosofie genuină înseamnă o meticulozitate ascetică, dobândirea Duhului – Duhul Înţelepciunii şi Raţiune. Adevărata persoană "înţeleaptă" este contemplativul purtător de Duh sau iscoditorul tainelor – iată o idee destul de obişnuită în documentele ascetice.

Limba în care au fost scrise *Omiliile duhovniceşti* este una vividă şi expresivă. În ea se poate simţi o adâncă cunoaştere a Scripturilor care sunt înţelese mai întotdeuna în "sensul duhovnicesc," ca un fel de epistole de la Dumnezeu către oameni scrise pentru a-i chema la ascensiune duhovnicească. "Dacă o persoană nu va venii, nu va întreba, nu va accepta această ascensiune duhovnicească, atunci citirea Scripturilor nu-i va fi de nici un folos." În particular, Vechiul Testament este o povestire simbolică sau mistică a sufletului. Două omilii sunt dedicate în întregime alegoriei. Omilia a patruzecişişasea explică "ceea ce a fost sub lege." Prima omilie se referă la viziunile mistice ale profetului Iezechil – "profetul contempla taina sufletului, care îl va primii pe Domnul şi

va devenii tronul măririi Sale.” Tronul sufletului este tema primară a tuturor omiliilor.

Omul este “cea mai superioară dintre toate creaţile.” El nu este mai superior decât creaţia vizibilă – el este superior puterilor îngereşti şi duhurilor secundare. Însuşi Dumnezeu a mărturisit acest lucru când a venit pe pământ din iubire faţă de omenire şi a fost crucificat pentru mântuirea omului. “Iubiţilor, cercetaţi esenţa inteligentă a duhului şi nu cercetaţi aceasta cu uşurime. Sufletul nemuritor este un fel de facere de valoare. Uitaţivă cât de măreţe sunt cerul şi pământul. Dumnezeu nu le-a preferat pe ele ci numai pe tine,” căci numai omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. “Dumnezeu nu vorbea de Arhanghelii Mihail şi Gavriil atunci când a spus: să facem om după chipul şi asemănarea Noastră, ci se referea la esenţa inteligentă a esenţei umane, se referea la nemurirea sufletului.”

Chipul lui Dumnezeu în om înseamnă mai presus de orice o apropiere profundă şi un fel de înrudire cu Dumnezeu, o “reciprocitate” cu El. “Cel care poate cunoaşte valoarea propriului său suflet va fi capabil să cunoască puterea şi taina Dumnezeirii.” Domnul a creat toată lumea dar nu se odihneşte numai în om: “toate creaturile îi stau în propria putere, dar El nu şi-a făcut un tron în ele şi nici nu a stabilit o comuniune cu ele.” Prin urmare, sufletul îşi poate găsi pacea pentru sine numai în Dumnezeu.

În Adam întâiul-creat după “chipul lui Dumnezeu se exprimă mai întâi de orice printr-un anume fel de inspiraţie a sufletului în aripile Duhului Sfânt care putea ridica omul la Dumnezeu. Dumnezeu a creat omul în chipul virtuţii Duhului şi a pus în suflet legile virtuţii.” Autorul distinge două chipuri în om – imaginea naturală, din câte era, care se exprimă pe sine în puterile şi capacităţile sufletului ca şi un “chip celest.” Prima trăsătură a chipului natural în om este libertatea. “Creaţia vizibilă stă în legătură cu o natură stabilă” – creaturile vizibile nu pot părăsii stadiul în care ele au fost create şi nici nu au voinţă

proprie. “Voi sunteţi creaţi în chipul şi imaginea lui Dumnezeu deoarece, la fel cum Dumnezeu este liber şi creiază ceea ce voieşte, la fel şi voi sunteţi liberi. Şi dacă voi ve-ţi dori să pieriţi, atunci natura voastră este schimbabilă. Dacă ve-ţi dori să faceţi abuz, să creaţi otravă sau să omorâţi pe cineva, nimeni nu vi se va opune sau vă va interzice aceasta. Oricine doreşte aşa poate fi ascultător lui Dumnezeu sau nu – să umblaţi pe calea adevărului şi să-I cercetaţi voinţa Sa.”

Această libertate formală a alegerii şi voinţei, “putere absolută, putere de sine” — αυτεξούσια — este o trăsătură imutabilă din natura umană. Harul doar ridică voinţa; el nu o obligă, la fel cum păcatul nu omoară libertatea – libertatea de alegere sau arbitralitatea. Chiar şi o persoană căzută are puterea să se opună sau să lupte împotriva păcatului, deşi nu poate triumfa fără ajutorul lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, păcatul nu este niciodată mai puternic decât omul. Din contră, mintea este un luptător şi un luptător cu putere egală. Mintea are destulă putere să se lupte împotriva păcatului şi să i se opună intenţilor sale. Luând lucrurile invers, harul şi succesul nu protejează invariabil omul de ispită şi seducţie, căci “din moment ce cei desăvârşiţi nu se ataşează de bine din necesitate, asemenea este şi cineva care se tăvăleşte în păcat şi se face pe sine un vas al diavolului fără să fie ataşat răului… Din contră, chiar şi el are libertatea de a devenii un vas al alegerii şi vieţii.”

Harul nu uneşte omul – el rămâne liber şi poate cădea din nou dacă aşa doreşte el şi poate intra din nou în pace şi în comunitate cu Satana. Se cunosc cazuri când oameni “[care sunt] iluminaţi şi experimentaţi, care chiar s-au desăvârşit în bunătate au căzut din nou: o persoană şi-a dat milostenie toate averile, şi-a eliberat sclavii, dar a căzut în mărire de sine şi în aroganţă; un mărturisitor care a suferit tortută a căzut în chiar închisoarea în care era ţinut în desfrânare cu o monahie care tocmai îl vizita; un ascet, care a dobândit puterea vindecării a căzut în mândrie. Căci natura este schimbătoare şi omul, din cauza

arbitralităţii care rămâne în el, devine un fiu al lui Dumnezeu numai dacă doreşte sau în acelaşi fel poate devenii un fiu al pierzării.”

Libertatea este o trăsătură asemănătoare cu Dumnezeu, dar ea este doar o precondiţie formală a actului de a devenii asemenea lui Dumnezeu – o precondiţie care îşi determină propria-i posibilitate. Afară din libertate nu există asemănare cu Dumnezeu; dar adevărata libertate este realizată numai într-o comunitate vie cu El. În aceasta constă chipul esenţial al lui Dumnezeu în om, adică acea “imagine cerească” dată primului Adam creat dar pierdută de el prin Cădere. De la început omul a fost creat într-un astfel de fel încât să-şi derive puterile sale din viaţă şi din ceea ce este afară de el: trupul său are nevoie de hrană şi sufletul său are nevoie de hrană duhovnicească. Dacă el se limitează la ceea ce este în natura sa, fără să împrumute ceva din afară, el va fi distrus şi va pierii.” “Vai ţie suflete,” exclamă văzătorul cu duhul, “dacă te statorniceşti pe propria natură şi îţi pui nădejdea în propriile fapte, fără să fi în comuniune cu Duhul Sfânt.”

Sufletul care a fost creat după chipul lui Dumnezeu primeşte putere şi susţinere nu din propria natură ci de la Dumnezeu, de la Duhul Său. “Şi iată, primul creat a fost investit [înzestrat] cu cuvânt şi cu duh.” Aici este “chipul său ceresc,” “sufletul său ceresc.”

Mesalienii vorbeau despre al doilea “suflet ceresc” al omului dar similaritatea implicată aici este imaginară. Prin “suflet ceresc” autorul *Omiliilor duhovniceşti* vrea să se refere la darurile Duhului şi la Logos. Logosul a locuit în primul creat şi Logosul a fost moştenirea, îmbrăcămintea şi mărirea sa. Aceasta înseamnă: “La început a fost Cuvântul.” Şi Duhul s-a statornicit peste Adam, l-a învăţat şi l-a inspirat, căci Logosul însemna totul pentru el şi Adam era prietenul lui Dumnezeu. El era stăpânul a tot ceea ce exista sub cer şi pe pământ; el ştia cum să distingă patimile, era străin de demoni şi liber faţă de păcat şi vicii – el era asemănarea lui Dumnezeu. Această doctrină despre cele două “chipuri” şi despre ungerea primordială a

omului reaminteşte parţial de distincţia Sf. Atanasie între creaţia şi “naşterea” omului.

Adam pierde aceste haruri, îşi pierde “chipul ceresc” prin Cădere – încălcând porunca prin puterea rea a arbitralităţii sale şi ascultându-l pe cel rău. “El este rănit şi mort.” Omul a luat-o razna prin propria-i vină, prin “arbitralitatea de sine.” Răul învăluie omul şi intră în el dar omul prin sine nu se poate întoarce în spre nimic rău. Răul rămâne ceva extern, ceva străin naturii sale. Omul este posedat de rău.

Prin Cădere omul îşi pierde “chipul său ceresc” şi natural. Mai întâi de toate, el şi-a pierdut proprietatea primordială a naturii sale, care era pură, sublimă şi creată după chipul lui Dumnezeu. În al doilea rând, el şi-a pierdut chipul în care „prin promisiune consta toată moştenirea sa cerească.” Aceasta însemnă moartea. Învierea înseamnă restaurarea “chipului ceresc”; adică, comuniunea cu Dumnezeu, acea deplinătate purtătoare de Duh din care a căzut Adam. Aceasta înseamnă o nouă “invocare şi o nouă primire a Duhului.”

Dacă comuniunea cu Dumnezeu este un fel de nuntă mistică cu Mirele ceresc, separaţia păcătoasă de Dumnezeu înseamnă un fel de văduvie a sufletului, o încălcare a poruncii lăsate de Soţul ceresc. Din momentul căderii omul nu a fost capabil să-L mai vadă pe Părintele ceresc, nu şi-a văzut Mama miloasă şi bună sau harul Duhului, nu l-a văzut pe Domnul, cel mai dorit şi cel mai tânjit frate (vezi Afraate). Faţa lui Dumnezeu a încetat să mai fie reflectată în suflet, deşi Dumnezeu nu a încetat să mai privească la el. Astfel, fără pecetea regelui, acesta şi-a pierdut onoarea şi valoarea – ca şi o monedă fără chipul împăratului care nu poate fi în circulaţie deşi este făcută din material valabil. Reînnoirea sau învierea sufletului înseamnă reîntoarcerea chipului şi a peceţii de pe el, reabilitarea lui. Nu aparţine naturii umane, dar este pusă pe el din afară după cum era şi ridică omul deasupra decât el, îl ridică deasupra naturii sale închise.

Orişicum, acest lucru este posibil doar în libertate:

“dacă nu există voinţă, Dumnezeu nu va face nimic, chiar dacă El ar putea.” Căderea a înseamnat o mare catastrofă. Totul devine confuz. Închis în natura sa, omul devine slab şi lipsit de putere. Omul poate trăi o viaţă genuină doar în Dumnezeu. Prin urmare, prin căderea din Dumnezeu, omul trăieşte o viaţă falsă, o “viaţă a morţii.” În neascultarea sa omul a “murit o moarte psihică oribilă.” Mintea lui s-a întors de la cele de sus la cele de jos şi ochii săi atunci când binecuvântările cereşti au devenit inaccesibile lor, “şi-au creat o înfăţişare capabilă pentru a primii vicii şi patimi.” Din nou aici răsună motivele Sfântului Atanasie.

Natura este întunecată de rău şi de o înceţoşare a înşelăciunii: un suflet căzut este pătruns de puteri păcătoase. Păcatul este adăugat sufletului asemenea unui aluat. Şarpele devine pentru suflet “un al doilea suflet, după cum s-a întâmplat.” Prinţul Întunericului învăluie sufletul în răutate şi păcat, ca şi într-o “haină de purpură a întunericului.” El o corupe în întregime şi “o închide întru sine în toată puterea sa, nelăsând nimic liber – nici intenţii, nici minte, nici trup.”

Din păcătoşenia sufletul, trupul devine un trup suferind şi supus decăderii. Cuvântul înşelăciunii pătrunde inima şi invadează toată compoziţia umană iar ca şi urmare păcatul curge în inimă asemenea apei printr-o ţeavă. Acest lucru s-a întâmplat cu Adam – “şi noi suntem cu toţii fii acestui neam întunecat.” Toată rasa lui Adam este modelată din acest “aluat de patimi pierzătoare” cu care Adam s-a împărtăşit prin călcarea poruncii. Stadiul căderii devine punctul de plecare pentru lupta ascetică – lupta prin care sufletul a trebuit să fie curăţit şi eliberat şi să moară pentru o viaţă mai bună. Da, să moară. “Al doilea suflet,” “cuvântul înşelăciunii” care a lovit împotriva lui, trebuie scos din el.

În inimă există o anumită adâncime şi pe fundul ei stă un fel de murdărie vâscoasă. Acolo există viaţă şi moarte. Păcatul a prins rădăcini în suflet. Satan cutremură şi bântuie sufletul şi îl conduce în confuzie şi nelinişte – “în multe şi variate feluri el agită intenţile umane, ca şi grâul

reîntors cu stringenţă.” Toată rasa lui Adam a luat în taină asupra sa un anumit chip al lui Cain, “asemănarea înşelăciunii lui Cain.”

Întreaga lume vizibilă se află în dezordine, disonanţă şi luptă. Orişicum, câţi ştiu oare că acest lucru este din cauza unei forţe a înşelăciunii. “Lumea suferă de boala viciului şi nu este conştinetă de aceasta.” Păcatul este un fel de “forţă inteligentă şi mentală a lui Satan,” care îşi caută disperau un loc pentru sine în suflet. Păcatul este rana morţii. “Păcatul” — αμαρτία — este un fel de anti-forţă întunecată faţă de har— χάρις. Înfruntarea şi lupta lor are loc în libertate. “Astfel, inima ascetului este un spectacol – acolo, duhurile înşelăciunii se luptă cu sufletul timp în care Dumnezeu şi îngerii privesc în jos lupta.”

Satan toarnă un fel de putere a întunericului ambiguă şi tainică şi împătură sufletul într-o purpură întunecată. Din nou, aceasta este o antiteză la lumina dumnezeiească şi la veşmintele măririi. Acest simbolism al luminii şi al întunericului nu este o simplă metaforă. Întunericul lui Satan este un anumit fel de acoperământ material de întuneric şi ceaţă. Mai întâi de toate, păcatul este domeniul mistic al comuniunii cu Satan. Ispita începe odată cu răspândirea duhului care se ataşează pe sine asupra impresilor şi grijilor lumeşti. Din această cauză, perspicacitatea scade; omul uită să i-a aminte la bolile sale duhovniceşti şi la patimile tainice ale sufletului. “El nu este conştient că întru sine există o luptă, o bătălie, un conflict.” Apoi sufletul devine lipsit de apărare şi imprudent.

De obicei, Satan îşi face sugestile sale sufletului sub masca unor intenţii bune şi trage sufletul întru activităţi eronate şi viclene – “şi cel care este prins în ele nu mai poate face nici o distincţie şi prin urmare cade prins în plasa pierzaniei diabolice.” Satan nu este niciodată mulţumit de atacurile sale – prin urmare este atât de periculos să ne imaginăm că bătălia a încetat şi s-a sfârşit. O astfel de lipsă de sensibilitate este mai periculoasă decât orice. Astfel se întâmplă frecvent ca patimile să se aprindă

instantaneu în oameni care nădăjduiau cu mult timp în urmă că dorinţele păcătoase au dispărut complet din ei.

Dacă sufletul nu luptă şi nu se întăreşte în iubirea faţă de Dumnezeu, el se înnourează şi cade în puterea lui Satan. Cam aşa este omul carnal (a se vedea distincţia alexandrină între omul "carnal" şi cel "duhovnicesc.") Pentru "omul carnal," aceşti pseudo-creştini care tocmai au cunoscut câte ceva din bogăţiile lui Hristos, totul este străin şi ei sunt goi. La fel ca şi oamenii lumeşti, ei sunt împărţiţi în două şi sunt într-un stadiu de confuzie şi dezordine. Principala luptă este înăuntru şi dacă sufletul nu luptă această bătălie internă, Satan va încerca din ce în ce mai greu să o facă inexistentă şi să o facă pierdută şi să-şi pună pecetea pe suflet. În cele din urmă el v-a lua sub custodia sa mintea, inima şi trupul ca şi tronul său. "Atunci când auziţi de sicrie nu vă imaginaţi doar sicriele vizibile, căci inima vă poate fi un sicriu şi un mormânt pentru voi. Când Prinţul Întunericului şi îngerii săi locuiesc aici, când ei îşi construiesc căi şi poteci prin care forţele satanice pot călătorii prin mintea şi gândurile voastre, nu sunteţi voi iad, scriu şi mormânt în faţa lui Dumnezeu?"

Această împreună-locuire cu înşelătorul Prinţ al Întunericului înseamnă corupţie şi desfrânare, "căci există desfrânare îndeplinită corporal şi există un fel de desfrânare a sufletului care intră în comuniune cu Satan. Unul şi acelaşi suflet poate fi confederat sau soră fie a demonilor sau a lui Dumnezeu şi a îngerilor Săi. Atunci când comite adulter cu diavolul devine nepotrivit pentru Mirele ceresc." Este vorba de o regină logodită care îşi părăseşte regele pentru a devenii o femeie de moravuri reprobabile – şi cu privire la această cădere există multă tristeţe şi tânguire în rai.

Satan i-a rădăcini în suflet şi încearcă să-l convingă – "dacă sufletul este deacord, atunci sufletul necorporal intră în comuniune cu un duh al răutăţii necorporal şi face adulter în inima sa atunci când primeşte şi este deacord în sine cu intenţile înşelătorului." Trebuie accentuat că această comuniune nu este o amestecare ci un fel de

“disoluţie” – κρασίς. “Satan devine una cu sufletul – ambele duhuri în timpul desfrâului sau crimei sunt aceleaşi.” Orişicum, sufletul rămâne întotdeuna acelaşi şi acest lucru îi dă o ocazie să plângă şi să se pocăiască. Aceasta este un fel de legătură dinamică între două principii eterogene şi independente: păcătoşenia înseamnă posesiune faţă de o forţă a răului, dar sufletul nu se transformă imediat în ceva rău şi nu-şi pierde libertatea, deşi libertatea naturii este insuficentă pentru a elibera cu adevărat sufletul din captivitate şi subjugare.

În aceste argumente există multe lucruri care sunt originale şi chiar reamintesc de doctrina mesaliană despre “comuniunea” lui Satan cu sufletul uman ca şi la un fel de cohabitaţie perversă, despre locuirea demonilor a aceastei ciudate “co-inhabitaţii” a lui Satan şi a Duhului Sfânt în sufletele umane, având în vedere că are loc o luptă între ei. Cel mai tainic lucru este presupoziţia tacită a autorului că botezul nu eliberează omul de necurăţie, că există chiar un fel de corupţie în botez de care se poate vindeca numai prin rugăciune şi ispitiri duhovniceşti. Reiese până la urmă clar că nu este harul baptimal ci forţa ispitirilor proprii a rugăciunii cea care eliberează omul de necurăţia păcătoşeniei, de “păcatul original.” Este vorba mai mult despre puterea harului, dar un har descoperit în ispitirea rugăciunii, nu în renaşterea baptismală. Aşa era idea primară a lui Eutihie – “cei care se roagă.”

Orişicum este cu greu Eutihie singurul care a gândit în acest fel. Introspecţia creştină descoperă în general în sufletul uman o slăbiciune păcătoasă, o proprietate care facilitează incursiunea păcatului şi a atacurilor demonice. În orice caz, eliberarea baptismală este consolidată numai de ispite.

Experienţa monahală predispune individul la un fel de pesimism psihologic. Din textele ascetice ştim că în orient asceţii erau înclinaţi frecvent să exagereze puterea naturii păcătoase şi să micşoreze la un anumit nivel renaşterea baptismală. Deasemenea, trebuie să ne amintim că autorul *Omiliilor duhovniceşti* este un psiholog

raţionalist, nu un dogmatist. Nu trebuie să uităm anticele experienţe ale posesiunilor, adesea descrise în manuscrise în imagini aproape fantastice – dar veridice în plan psihologic (vezi de exemplu *Viaţa Sf. Antonie* şi Evagrie).

În Căderea Întâilor-Creaţi, umanitatea cade de la Dumnezeu fiind lipsită de susţinerea şi de comuniunea binefăcătoare, "rămâne cu propria-i natură" şi devine slabă şi impotentă. Umanitatea prin urmare cade sub puterea diavolului. Dumnezeu se pogoară pe pământ pentru a elibera umanitatea. Hristos a venit pe pământ mai întâi de orice pentru a se lupta cu Satan pentru sufletul omului. Acesta este principalul motiv origenist. Domnul moare, se pogoară la iad, "dialoghează cu morţii şi acceptă să golească toate sufletele din Iad şi din moarte şi să le întoarcă cu Sine" pentru a fi reînnoite. "Atunci, puterile înşelăciunii, tremurând, l-au scos afară pe Adam cel ţinut captiv. Trupul mort a triumfat şi a distrus şarpele care trăia şi se încolăcea în inimă. Trupul mort a triumfat în cele din urmă asupra şarpelui celui viu."

Acest lucru a fost făcut odată dar se repetă din nou şi din nou cu fiecare suflet şi Domnul se pogoară nu numai în iad ci în adâncurile întunecate ale fiecărei inimi. Acolo el taie buruiana păcatului şi cultivă un suflet dezolat – îl cultivă cu lemnul crucii. Puterea lui Satan este cutremurată dar intrările în fiecare suflet sunt încă accesibile pentru el.

Pentru fiecare om lupta şi disputa cu puterile înşelăciunii este încă înainte şi trebuie purtată. În această luptă el are un ajutor şi un protector – Hristos, care se luptă cu vrăşmaşul pentru fiecare suflet. Curăţirea inimii şi victoria asupra diavolului nu epuizează complet lucrarea de răscumpărare a lui Hristos. "Domnul a venit nu numai să scoată duhurile necurate ci şi să-şi recupereze propria-I casă şi templu – omul." Hristos a venit să unească din nou chipul ceresc din inima omului şi să-i înapoieze aripile sufletului "pentru ca voi, care sunteţi din praf, să puteţi primi întru voi un suflet ceresc."

Pentru aceasta, Dumnezeu s-a coborât din Sfântul

Său cer, a primit o natură umană raţională şi a unit-o cu Duhul Sfânt “pentru ca să schimbe, reînnoiască şi transforme natura,” pentru ca să ne facă, după cum spune Apostolul, “părtaşi la firea dumnezeiască.” Pentru acest motiv, Domnul a venit pentru a-i da omului Duh şi viaţă, “să le facă celor ce cred în El o nouă minte, un nou suflet, noi urechi, o nouă limbă duhovnicească – într-un cuvânt, să-i facă un popor nou sau noi pahare de turnat vinul pentru a turna întru ei un nou vin – Duhul Său.” Prin urmare el se numeşte Hristos (unsul) “pentru ca noi, care suntem unşi cu acelaşi balsam cu care este uns şi El să fim unşi şi astfel să fim de aceiaşi esenţă şi trup cu El.” Omul este chemat la acest lucru, dar trebuie să dobândească aceasta printr-o “ispitire” duhovnicească.

Prin natură, sârguinţa este ceva caracteristic omului – “şi Dumenzeu i-a aminte la această sârguinţă.” Lui îi place ca omul să înţeleagă mai întâi, apoi să iubească şi mai apoi să se sârguiască cu voinţa sa proprie. Astfel împlinirea faptelor Duhului depinde de voinţa omului. Dacă cineva prin propria sa voie şi dintr-o arbitralitate deplină nu se aproprie de Domnul şi îl caută cu o credinţă deplină, el nu va primii vindecare. Doar în sufletele care au ajuns să creadă în El şi să se întoarcă la El, Hristos “pictează un om ceresc după chipul Său şi îi trasează o imagine cerească din ipostasul luminii Sale inefabile. În acea persoană care nu este continuu direcţionată în spre El şi care nu detestă tot ceea ce nu-I place lui Hristos, El nu-i trasează chipul său cu lumina Sa.”

Calea duhovnicească a omului începe prin pocăinţă. “Dacă sufletul caută şi strigă la Dumnezeu, El îi va trimite în jos pe Moisele duhovnicesc care îi va scoate sufletul din captivitatea egipteană. Dar înainte de aceasta fie ca sufletul să jelească şi să geme – atunci acesta va vedea începutul mântuirii.” Acesta este numai începutul “ispitei” şi luptei. Liberul arbitru trebuie să fie călit prin multe necazuri. Astfel a hotărnicit Dumnezeu “ca acea cale care duce la viaţă să fie însoţită de multe necazuri, supărări şi ispite amare – aceasta este calea cea strâmtă.”

Creştinismul este calea care într-adevăr este îngustă şi nu este o cale netedă, căci este calea omului liber.

Liberul arbitru al omului nu poate dobândii mult dar este un element etern şi necesar creşterii duhovniceşti. Omul nu trebuie şi nu poate să îndrăznească să se bazeze prea mult pe sine şi să-şi exagereze puterile, căci puterea desăvârşirii aparţine numai lui Dumnezeu. Harul lucrează numai în sufletele care folosesc liberul arbitru. "Puterea lui Dumnezeu lasă cale liberă libertăţii pentru ca voinţa omului să se discearnă." Sinergismul liberului arbitru şi sinergismul harului se descoperă în toate etapele vieţii duhovniceşti. Pentru acest motiv este atât de dificil să delimităm aceste două elemente ale creşterii duhovniceşti: omul întreg devine dublu. El îşi menţine întotdeauna libertatea de "a fi deacord cu Duhul" sau de a lua în derâdere darurile Duhului.

Prin urmare vigilenţa şi sârguinaţa voinţei sunt necesare întotdeauna şi trebuie să rămână o permanentă lipsă de satisfacţie cu sinele. "Aici găsim o trăsătură a creştinismului – oricât de mult ai lucrat, oricât de multe fapte bune ai făcut, să rămâi cu gândul că nu ai făcut nimic." Acest lucru nu depreciază "ispitirea." Întrega semnificaţie constă în efort, în dedicarea totală lui Dumnezeu – libertatea este ca şi un primitor al harului: "oricine nu-şi menţine o înţelepciune smerită, se pune pe sine în mâinile lui Satan. Este golit de harul pe care Dumnezeu i l-a dat şi se descoperă astfel părerea de sine, căci el este sărac şi gol. Doar cel care se smereşte în faţa lui Dumnezeu şi a omului şi se consideră pe sine sărac poate păstra harul care i-a fost dat."

Este o mare ispită şi un mare pericol să crezi că eşti plin de succes, să gândeşti că ai intrat pe calea unui rai sigur. "Dintr-o dată se ridică valuri şi din nou omul se vede pe sine în mijlocul mării unde este numai apă şi cer şi moarte sigură. Doar smerenia ne poate mântui de acest lucru."

Doar cei frivoli gândesc că dacă harul lucrează parţial prin ei, atunci nu există nici un păcat în ei şi ei au şi

biruit deja. Viaţa duhovnicească este un proces organic, similar creşterii şi maturizării fizice. Îşi are propriile stadii, stadii definite de măsura “ispitei” şi a luptei. Harul nu lucrează dintr-o dată ci gradual. Să nu credeţi că sufletul întreg este iluminat (curăţit) căci o mare pajişte a viciului rămâne întru el şi aceasta cere un efort mult mai mare şi o lucrare în conformitate cu harul care acţionează asupra sufletului. Într-un moment harul ar putea curăţii omul şi să-l desăvîrşească total dar el vizitează sufletul parţial.” În orice caz, omul creşte puţin cîte puţin – “şi nu este aşa precum spun mulţi: a fi scos şi pus jos. Prin urmare este nevoie de o intesitate constantă.

Viaţa duhovnicească începe prin “ispitirea” credinţei. Credinţa trece peste nădejde şi atenţia este distrasă de la lumea vizibilă. Nimic nu mai poate atrage un suflet care crede – “şi unii trec şi se mută mai departe veşnic şi locuiesc cu gândul în lumea cerească a dumnezeirii.” Aceasta este o condiţie indispensabilă pentru desăvârşirea duhovnicească, deoarece pentru persoana care nu se dedică în întregime căutării iubirii lui Hristos şi nu îşi concentrează toate eforturile pe acest singur ţel de a dobândii Duhul, ţelul devine imposibil de atins.

Mai important decât orice altceva este renunţarea lăuntrică. “Cea mai importantă armă a luptătorului şi a ascetului este să se urască pe sine, să renunţe la sufletul său, să fie mânios pe el, să-i facă reproşuri, să se opună dorinţelor obişnuite, să se confrunte cu gândurile proprii, să se lupte cu sine.” Din nou, această bătălie internă este doar începutul – curăţia sufletului înseamnă doar a face gata o cameră pentru Domnul. Aceasta este doar partea negativă a “ispitirilor.” Întreaga semnificaţie şi tot ţelul “ispitirilor” constau în dobândirea Duhului, în a-L lăsa pe Domnul să locuiască în tine. Sufletul în care Domnul găseşte odihnă are nevoie de multe podoabe.”

Calea “ispitelor” este aceiaşi cu calea luptei. Lupta are loc cel mai adesea pe teritoriul minţii. Sufletul este penetrat din afară de gânduri, bune şi rele, care vin de la Dumnezeu sau de la demoni. Gândul se află pe sine într-o

luptă şi o bătălie. Menirea cestei bătălii mentale este să stropeze accesul gândurilor înşelătoare. Aceasta este posibilă nu numai prin simpla opoziţie ci şi prin contrastarea lor cu gândurile bune şi mai întâi de orice cultivarea în sine a unei anumite impasivităţi sau indiferenţe faţă de tulburările păcătoase — *apathia.*

Pentru viaţa carnală, aceasta înseamnă moarte. Gândurile încă izbugnesc în suflet şi îl îngrijorează, dar nu îl momesc şi prin urmare nu prind rădăcină în el. Omul carnal moare şi devine sterp din cauza vieţii sale de mai înainte rele. Mai întâi, el trebuie să distingă între duhuri. În al doilea rând, el are nevoie de un fel de indiferenţă, o imunitate volitivă faţă de ispitiri "pentru ca să nu se intereseze de vicii şi să se bucure întru ele în gândurile sale" (vezi doctrina acestică a acestuia din urmă despre "atacuri" şi despre dezvoltarea "gândurilor"). Căci păcatul început în inimă şi se manifestă pe sine prin fapte. Controlul în fapte încă nu înseamnă liniştirea inimii.

Libertatea genuină este posibilă doar în devenirea puternică în bunătate, prin iubire faţă de singurul Mire ceresc al sufletelor umane. Renunţarea la lume este justificată de ţelul acestei tânjiri. "nu există motive suficente pentru om să respingă plăcerile acestei lumi dacă el nu v-a lua parte la extazul celeilalte." Numai atunci nu mai există nici un fel de îndoială că acea cale duhovnicească aleasă de el se deschide în faţa lui. În "ispită" doar persistenţa şi constanţa stau în puterea omului – şi aceasta doar în condiţia unei devoţiuni totale faţă de Dumnezeu şi de sârguinţă faţă de El. Omul se pregăteşte doar pentru primirea harului. Pentru aceaste el trebuie să se concetreze, să-şi adune gândurile şi să se străduiască în spre un singur lucru. Adunarea duhului este posibilă doar prin unitatea iubirii – iubire faţă de unul Dumnezeu.

Cea mai înaltă lege este legea duhovnicească a iubirii, "căci este imposibil să fi iubit dacă nu acest lucru se realizează prin vecinul tău," printr-o iubire atotcuprinzătoare întărită de har. Întreaga luptă a

creştinului este inspirată de acest *patos al iubirii.* Aceasta este iubire faţă de Dumnezeu, “o iubire dumnezeiască faţă de împăratul ceresc Hristos” şi o “sârguinţă ardentă” faţă de frumuseţea cerească. Aceasta este împlinită în comuniune sau în unire mistică, în căsătoria mistică cu Hristos.

Aceasta nu distrage pe nimeni de la iubirea aproapelui, căci în Dumnezeu şi în Hristos sufletul vede Mântuitorul milostiv şi iubitor care îşi extinde iubirea sa faţă de toţi şi îi cuprinde pe toţi în ea. Pentru acest motiv această iubire duhovnicească nu poate face nimic altceva decât să includă iubirea de aproape. Pur şi simplu nu poate fi altcumva – calea este prin bunăvoinţă, milă şi compasiune. Creştinii trebuie să se lupte, dar nu trebuie să condamne pe nimeni deloc – nici o depravată notorie, nici un păcătos, nici oamenii necuvincioşi, căci curăţia inimii stă în vederea păcătoşilor sau a oamenilor slabi şi în simţirea compasiunii şi milei faţă de ei.” O astfel de iubire atrage bunăvoinţa lui Dumnezeu şi este transformată în iubirea mistică şi asemănătoare cu Dumnezeu în care iubirea lumească păleşte şi înseşi noţiunea sufletului, rigiditatea sa păcătoasă este redescoperită.

Harul transformă şi reînnoieşte un om pe măsura luptei sale, ca un fel de “foc dumnezeiesc.” “Oricât de multe lămpi şi candele sunt aprinse de foc, toate lămpile sunt aprinse şi luminează cu un foc uniform şi identic, la fel, creştinii ard şi luminează cu unul şi acelaşi foc dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu. Ei au în inimile lor lumânări aprinse şi deja pe pământ luminează în faţa lui ca şi El.” Acest foc este “iubirea Duhului.”

Mistica *Omiliior duhovniceşti* este mai întîi de toate o mistică a luminii şi focului. “Focul dumnezeiesc şi imaterial ilumineză şi ispiteşte sufletele. Acest foc era activ în Apostoli atunci când au vorbit cu limbi de foc. Acest foc l-a iluminat pe Sf. Pavel cu o voce, i-a iluminat mintea şi i-a întunecat simţul vederii, căci el nu a văzut afară din carne puterea celei lumini. Moise a văzut acest foc în rug [tufă]. Acest foc, sub forma unui car l-a scos pe Ilie din pământ.

Atât îngerii cât şi duhurile minore păstrează comuniune cu strălucirea acestui foc. Acest foc scoate pe demoni şi distruge păcatul. Acest foc este puterea învierii, realitatea nemuririi, iluminarea sufletelor sfinte, o afirmare a forţelor inteligente."

Acestea nu sunt numai simboluri şi metafore. Apariţia lui Dumnezeu şi manifestarea harului în foc şi lumină reprezintă o anumită "întrupare" a Dumnezeirii – dezvoltarea acestui lucru este efectuată de Sf. Simeon Noul Teolog (949-1022). "Nelimitatul, neapropiatul şi necreatul Dumnezeu a devenit întrupat— ἐσωματοποίησε — prin nelimitare şi bunătate de nepătruns, astfel zicând, s-a smerit pe Sine în mărirea nepătrunsă pentru ca să fie posibil pentru El să intre în unire cu creaţiile vizibile – mă refer la sufletele sfinte şi la îngeri – şi pentru ca ei să fie participanţi la viaţa Dumnezeirii transformat prin blândeţe şi prin iubirea Sa faţă de om, El s-a întrupat şi se uneşte şi primeşte sufletele sfinte, sfinţite şi credincioase. După cuvintele Sf. Apostol Pavel, El devine un Duh cu ele – suflet în suflet, la drept vorbind şi ipostas în ipostas – astfel încât sufletul care este vrednic de Dumnezeu şi plăcut lui poate trăi în reînnoire şi poate experimenta viaţa veşnică şi să devină participant al măririi netrecătoare. Când El doreşte astfel, El poate fi foc. Când El astfel doreşte El poate fi o liniştire inefabilă, căci tot ceea ce doreşte El îi este plăcut Lui."

Aceasta este o *teofanie* – apariţia Domnului în mărirea nepătrunsă a luminii Sale, deci *nu este numai viziune sau contemplaţie.* Limita sau ţelul renaşterii umane sau regenerării este să "schimbe prezenta natură desacralizată într-alta, natura dumnezeiască." Aceasta înseamnă *îndumnezeirea omului – theosis.* Omul devine un fiu al lui Dumnezeu, devine "mai mare decât sine." El se ridică şi urcă deasupra măsurii primului Adam, căci el nu numai că se întoarce la curăţia sa originală, dar devine îndumnezeit.

Pentru toate acestea, omul încă prin natură rămâne infinit departe de Dumnezeu. "El este Dumnezeu şi sufletul

nu este. El este Domnul şi sufletul un sclav. El este Creatorul şi sufletul este o creatură. Natura sa nu are nimic în comun cu Dumnezeu. Doar prin iubirea sa infinită, inefabilă şi de nepătruns şi prin bunătatea inimii Sale, El binevoieşte să locuiască în creaţia Sa, în creaţia Sa raţională."

Această transformare benefică a omului îşi are propriile stadii. Harul, din câte se ştie, se aprinde în suflet. La început, acesta arde atât dorinţele naturale cât şi pe cele viclene; acesta arde buruienile păcatului şi demonii se topesc în acest foc ceresc ca şi ceara. Apoi harul aprinde sufletul şi acesta arde ca şi cum ar pătrunde pretutindeni şi este iluminat de un foc ceresc." "Uneori acest foc se aprinde şi arde puternic, alteori este ca şi cum slăbeşte şi arde mai puţin." Această lumină iradiază şi luminează mai strălucitor şi apoi se diminuează şi în cele din urmă păleşte. Lampa sufletului care întotdeauna arde şi străluceşte, acum devine mai clară şi arde mai mult aprinsă de iubirea lui Dumnezeu şi din moment ce îşi emite radianţele frugal, lumina care este inerentă în om scade."

Acestea stau în legătură cu lupta şi "ispitirea" omului. Focul ceresc se aprinde în om atunci când el este devotat Domnului şi îşi pune nădejdea în El şi crede în El. "Sufletul este liniştit şi îşi găseşte odihnă în Dumnezeu" – Duhul este pace şi linişte pentru el. "Cei care au avut cinstea de a devenii copii lui Dumnezeu şi sunt născuţi de sus de la Duhul Sfânt sunt bucuroşi ca şi când ar fi la un banchet regal şi se bucură cu o veselie şi o fericire inefabilă. Uneori sunt ca şi o mireasă care îşi găseşte odihna în liniştire dumnezeiească, în comuniune cu Mirele ei. Uneori ei sunt ca şi când ar fi beţi de băutură, înveseliţi şi îmbetaţi de Duhul, în extaz faţă de tainele dumnezeieşti. Alteori ei plâng şi se tânguiesc de neamul omenesc şi rugându-se pentru tot neamul lui Adam, varsă lacrimi şi plâng, plini de o iubire duhovnicească faţă de omenire. Uneori, Duhul lor îi aprinde cu o astfel de bucurie şi iubire că, dacă ar fi posibil, ei ar primi pe orice om bun sau rău în inima lor. Uneori în smerenia lor ei se înjosec pe ei în faţa

oricărui om ca şi când ar fi ultimii şi cei din urmă oameni. Uneori Duhul îi ţine într-o bucurie inefabilă şi neschimbătoare. Uneori omul devine asemenea celor obişnuiţi."

Cel care nu este născut din Duhul regal nu este adoptat de Dumnezeu. El nu a primit "pecetea şi semnul Domnului" şi nu are nici o nădejde, căci prin pecetea sa Dumnezeu îi recunoaşte pe cei ce sunt ai Săi şi îi va recunoaşte – în ziua cea de apoi. Dacă sufletul care este încă în această lume, nu acceptă obiectul sfânt al Duhului şi nu se deschide harului, nu se portriveşte pentru împărăţia cerurilor. Într-adevăr, binele pe care sufletul l-a dobândit aici va fi viaţă în această împărăţie."

În inimă harul este descoperit ca şi pace şi bucurie. În minte harul este descoperit ca şi înţelepciune – şi prin puterea Duhului omul devine înţelept şi tainele ascunse îi sunt descoperite. Pentru a începe, natura sufletului omului este descopeirtă lui doar în lumină duhovnicească şi el vede "chipul sufletului" la fel cum cineva vede soarele cu proprii ochi. Această imagine este angelică. Această cunoaştere de sine îi conferă perspicacitate. Omul duhovnicesc ştie toate despre toţi dar nimeni nu-l judecă sau îl ştie. Pe această perspicacitate se bazează dreptul la conducere duhovnicească. Privirea omului duhovnicesc pătrunde în lumea cerească. El devine "profetul tainelor raiului" şi sub conducerea Duhului, el "urcă la rai şi se bucură de tainele de acolo cu o certitudine indubitabilă în suflet."

Există diferite stadii şi diferite feluri de contemplaţie duhovnicească. "Există senzaţie, există viziune şi există iluminare. Cel care a primit iluminarea este mai presus decât cel care are senzaţia. Mintea sa este iluminată. Aceasta înseamnă că el a primit un anumit avantaj faţă de persoana care are o senzaţie, deoarece el recunoaşte în sine un teritoriu al viziunilor care nu pot fi puse la îndoială."

Revelaţia – "apocalipsa" – este ceva diferit. Atunci când marile taine ale lui Dumnezeu sunt descoperite

sufletului, atunci au loc viziuni şi omul poate vedea ceva la distanţă. Contemplaţiile sunt descoperite undeva înăuntru, în adâncurile inimii şi când acestea au loc o anumită lumină lăuntrică, tainică, adâncă străluceşte acolo – în faţa ochilor care sunt mai lăuntrici decât ochii perceptibili. În lumina dumnezeiască omul duhovnicesc vede şi recunoaşte cu ochii lăuntrici "adevăratul său prieten, cel mai dulce şi cel mai dorit Mire – Domnul."

Există un fel de lipsă de indisputabilitate şi o evidenţă în această contemplaţie, pentru că întreg sufletul este iluminat şi liniştit de o pace inefabilă. Din moment ce Domnul este iubire, bucurie, pace, aşa şi noul om duhovnicesc devine ca şi El prin har. "Porţile se deschid în faţa Lui şi el intră prin multe mănăstiri şi în măsura în care intră, porţile se deschid din nou dintr-o sută de mănăstiri într-o altă sută. El este îmbogăţit şi în măsura în care este îmbogăţit i se descoperă noi minuni. Ca şi fiu şi mărturisitor lui îi sunt încredinţate ceea ce nu poate fi vorbit de om, ceea ce nu poat fi spus de buze sau limbă."

Apoi mintea îi este cuprinsă de răpiri, intră în extaz – limba nu mai poate spune nimic şi sufletul este captivat de ceva minunat. În astfel de momentle sufletul renunţă la lume în întregime, sufletul devine un barbar lipsit de minte "în virtutea unei iubiri abundente şi a unei dulceţi a tainelor ascunse. În astfel de momente o persoană se roagă şi spune: oh, doar dacă sufletul meu ar putea pleca din această lume prin rugăciune." Sufletul este eliberat în întregime şi devine curat. Este ca şi cum ar fuziona cu Dumnezeu. Domnul îmbracă ascetici de marcă cu "un veşmânt dătător de lumină." Ei aparţin trupului lui Hristos, "trupului de lumină" şi nu "trupului de întuneric" din moment ce există suflete căzute şi păcătoase. În ele bate vântul dătător de viaţă a Duhului Sfânt, care permite întregii esenţe a sufletului şi gândirii şi tuturor membrelor trupeşti.

Hristos domneşte vizibil în astfel de suflete. Domnul pregăteşte sufletul omului ca şi o mireasă pentru sine şi "îl primeşte, îl schimbă gradual cu propria sa putere până în

momentul în care îl face să crească întru chipul său – şi atunci acesta va venii cu el pe tron pentru vecii vecilor.”

Orişicum nimeni nu ajunge la limita acestei veiţi aici pe pământ – cu excepţia probabilă a câtorva cazuri de răpire şi extaz. Acestea sunt doar clipite, momente. “Măsura desăvârşirii” harului nu este oferită aici şi acum. Transtomarea harimatică a omului v-a dobândii plinătate numai după ziua învieirii când mărirea lăuntrică, ascunsă a Duhului v-a începe să strălucească şi în trupuri. Ei vor fi măriţi de “lumina inefabilă care este acum ascunsă în ei.” Trupurile golite de dreptate vor fi îmbrăcate şi acoperite de Duhul şi vor fi scose de aici în rai pentru ca trupul “să poată domni dimpreună cu sufletul.”

Din câte apare aici, învierea duhovnicească a sufletului anticipează învierea viitore a trupului. “Acel foc ceresc al Dumnezeirii, pe care creştinii chiar acum, în acest veac îl primesc în ei, în inima lor, unde acesta şi acţionează – atunci când acest trup este distrus acest foc va activa şi fără ei la fel de bine şi atunci memebrele trupului se vor ataşa din nou şi va avea loc învioreea trupurilor distruse. Focul ceresc reproduce şi reînnoieşte trupurile decăzute.”

Într-un anume sens soarta viitoare este determinată de omul singur. “Ceea ce a adunat sufletul acum întru casa lăuntrică a comorii sale se v-a descoperii la cel timp şi v-a apare din nou în trup. Prin urmare, câştigarea Duhului înseamnă câştigarea Învierii şi o intrare în înviere, căci puterea învierii constă în Duhul dătăror de viaţă, care reînnoieşte chiar în această viaţă nu numai suflete ci şi trupuri. În Înviere, Duhul Sfânt va apare ca un fel de veşmânt iradiant sau ca şi o haină a trupului – un veşmânt al vieţii, măririi şi al odihnei. Puterea luminii v-a pătrunde în tot trupul. “Totul v-a devenii ca şi lumina, va fi ca şi afundat în lumină şi în foc. Acestea [trupurile] nu vor fi distruse şi nu vor devenii foc decât doar dacă le rămâne natura lor anterioară.” Protopitul acestei învieri a apărut pentru prima dată la Schimbarea la faţă pe Muntele Tabor. “La fel cum trupul Domnului atunci când a urcat muntele a

fost mărit şi transformat în mărirea lui Dumnezeu şi în lumină nesfârşită, în acelaşi fel puterea existentă a lui Hristos din trupurile sfinţilor în acea zi v-a ieşii afară în trupuri. La fel cum se pot aprinde multe lămpi de la un singur foc, aceste trupuri sfinte, aceste organe ale lui Hristos, trebuie să devină una şi aceiaşi cu Hristos însuşi." Aceasta v-a însemna Primăvara trupului nostru – "prima lună a Împărăţiei." Aceasta va aduce bucurie întregii creaţii.

8. **Evagrie Ponticul**

Viaţa.

Între asceticii egipteni ai secolului al patrulea au existat şi câţiva scriitori. Evagrie iasă în evidenţă cu putere împotriva trecutului său general. În Egipt Evagrie era un nou venit. Născut între 345 sau 346 în oraşul Ibora în Pont, tatăl lui Evagrie era un "horepicop" — χωρεπίσκοπος adică un episcop cu puteri limitate. Averile familiei Sfântului Vasile din Annesi erau foarte aproape de Ibora. În Annesi Sfântul Vasile a mers să trăiască o viaţă ascetică. În *Scrisoarea* 14 Sfântul Vasile descrie împrejurimile. În tinereţe el a fost apropiat de marii capadocieni. Sfântul Vasile l-a numit citeţ. Unii cred că Sfântul Vasile a fost primul care să-l accepte ca şi monah – Bousset, de exemplu, crede că Evagrie şi-a luat zborul din comunitatea monahală a Sfântului Vasile din cauza unei anumite fustrări provenite din accentului pus pe obligaţile sociale. Se pare că Evagrie era mai ataşat de viaţa din Constantinopol decât de viaţa de la mănăstirea Sfântului Vasile – cel mai probabil din cauza vieţii intelectuale din capitală.

Sfântul Grigorie de Nazianz l-a hirotonit diacon la scurtă vreme după moartea Sfântului Vasile în 379 şi l-a

dus la Constantinopol cu el ca şi arhidiacon. Acolo Evagrie s-a distins ca şi predicator – el a ţinut nişte predici în Constantinopol care i-au creat faimă. Evagrie se simţea întotdeuna aproape de Sfântul Grigorie de Nazianz şi mai târziu în viaţă a vorbit destul de bine despre el. În lucrarea sa *Praktikos* 100, în discuţia de concluzie despre viaţa ascetică, Evagrie scrie: "Dacă lumina strălucitoare a dreptăţii străluceşte peste tine... atunci îţi vom îmbina vinul care îmbucură inima omului prin rugăciunile şi mijlocirile dreptului Grigorie, care m-a şi înrădăcinat." Sfântul Grigorie de Nazianz s-a simţit apropiat de Evagrie din câte reiese din testamentul său.

Ca preşedinte al celui de al doilea Sinod Ecumenic în 381, Sfântul Grigorie de Nazianz s-a bazat foarte mult pe talentele lui Evagrie. Când Sfântul Grigorie a demisionat din Sinod şi a abdicat din poziţia de episcop de Constantinopol, el i-a cerut lui Evagrie să stea în continuare şi să asiste pe noul episcop Nectarie. *Cartea raiului – "Fiinţa istoriilor şi zicerilor monahilor şi a asceţilor din deşertul Egiptului"* – pretinde că Necatarie a respectat caracterul lui Evagrie şi a simţit o afecţiune adâncă faţă de el – într-adevăr se pare că toţi au simţit la fel despre Evagrie. El a devenit cunoscut în capitală ca şi "anihilatorul bârfitorilor de eretici." Este evident că Evagrie a ajuns să cunoască iluştrii participanţi la al doilea Sinod Ecumenic. Indiferent cât de multă influenţă a avut mai înainte Sfântul Grigorie de Nyssa asupra lui Evagrie, această influenţă a fost cel mai probabil intensificată în timpul când au stat împreună la al doilea Sinod Ecumenic.

Historia Monachorwn in Aegypto relatează că Evagrie şi-a lăsat propria poziţie în Constantinopol să îl îndeoprteze de viaţa contemplativă şi că se bucura de un fel de "pompă" împrejurul său şi folosea sclavi ca să aibă grije de el. Apoi a apărut un scandal. Evagrie s-a îndrăgostit de soţia unui om dintr-o poziţie înaltă din Contsantinopol. *Cartea raiului* relatează că în timpul unui vis furtunos Evagrie a jurat că v-a părăsii capitala pentru a-ţi mântui sufletul. Ziua următoare se afla pe o corabie în

drum spre Ţara Sfântă. Nu a pierdut nici un fel de timp ca să se stabilească în Ierusalim unde s-a împrietenit cu Melania “cea înţeleaptă [bătrână].”

Viaţa Melaniei este un capitol în sine în istoria ascetismului. Ea a fost născută în Roma în 342 dintr-o familie de patricieni Antonia şi a avut rude influente. Ea era rudă cu Paulin al Nolei— *noster sanguis propinquat*. La vârsta de şaisprezece ani s-a căsătorit cu prefectul Romei, Valerius Maximus. Rămasă văduvă la vârsta de douăuzecişidoi de ani, ea s-a hotărât să-şi dedice viaţa unui ascetism strict. Se pare că şi-a pierdut doi dintre copii ei aproximativ la aceiaşi vârstă cu moartea soţului ei. Mai avea de luat în considerare pe fiul ei Publicola. Ea l-a încredinţat pe Publicola unui tutore,a vândut aproximativ toată averea ce o poseda şi a plecat în 372 în Egipt. Acolo a susţinut monahii care erau persecutaţi de arieni. În 378 Melania a vizitat Palestina împreună cu Rufin de Aquileia şi au fost întemeiate două mănăstiri pe muntele Măslinilor. În acelaşi an fiul ei Publicola s-a căsătorit cu cineva din nobilime – Albina Ceirona. Din această căsătorie s-a născut o fiică cunoscută sub numele de Melania cea “Tânără,” nepoata Melaniei. Comentariile lui Ieronim cu privire la Melania îi lezează reputaţia în plan istoric. Un astfel de comentariu a fost că “numele ei înseamnă negru şi mărturiseşte întunecimea perfidiei ei” — *cuius nomen nigredinis (melania) testaturperfidiae tenebras*. În aproximativ anul 400 Melania s-a întors în Italia ca să aibă de grijă de educaţia ascetică a nepoatei ei. În 404 ea a vizitat Sicilia şi Hippo. La Hippo l-a cunoscut pe Augustin. Ea s-a reîntors în Ierusalim şi aparent a murit acolo în 409. Era o doamnă inteligentă, cultivată şi a devenit adânc interesată de lucrările lui Origen. A devenit imediat maică superioară a unui grup de fecioare.

Evagrie a devenit imediat prieten cu Melania şi Rufin, o prietenie care a durat toată viaţa. Din nou Evagire se pare că a luat viaţa în Ierusalim cu mult mai puţină seriozitate decât a votat. Paladie relatează că inima lui Evagrie s-a împietrit asemenea celei a lui faraon.

Îmbolnăvindu-se de febră, el gândea că i se apropie sfârşitul. Se pretinde că Melania fost cea care a descoperit cauza duhovnicească a bolii sale – încălcarea voturilor. Ea a fost capabilă să-l facă se dedice reafirmării votului său şi să-l îndeplinească prin intrarea într-un mediu monastic. *Cartea raiului* relatează că la câteva zile după aceasta febra l-a lăsat şi el s-a vindecat şi întărit.

Sursele noastre îl găsesc apoi pe Evagrie în Nitria cu un grup de monahi. El a plecat în deşertul Nitrian pentru a-şi cultiva duhul între monahi. El a apărut ca şi un păcătos care se pocăieşte şi care căuta mântuire pentru ispitele şi seducţile sale. El a trăit în Egipt pentru şaptesprezece ani, mai întîi pe muntele nitrian şi apoi în chilii. Melania a fost mai înainte în Nitria în 372 şi a devenit iubită de Pamvo. În 383 a sosit Evagrie. Se pretinde adesea că Evagrie a fost cel care a adus gândirea origenistă în Egipt. Factorii istorici nu permit un astfel de punct de vedere, deoarece Sfântul Epifanie a găsit origenişti între monahii din Egipt în 370. Aceasta întinde imaginaţia istorică să credem că Alexandria, casa activităţilor timpurii ale lui Origen, atât de aproape de Nitria – aproximativ patruzeci de mile departe Nitria separată de Alexandria – şi alte aşezăminte monahale nu ar fi putut fi ursa gândirii origeniste între monahi. Evagrie a studiat şi învăţat de Origen de la Sf'ntului Vasile, Sfântului Grigorie de Nazianaz şi a Sfântului Grigorie de Nyssa. În Palestina cunoştinţele sale despre Origen au fost întărite probabil de asocierea sa cu Melania şi Rufin, traducătorul a câtorva lucrări ale lui Origen în latină. Acum el formează o prietenie de o viaţă şi o asociaţie monahală cu o comunitate monahală care era angajată în studierea lui Origen. Evagrie a fost probabil primul care a scris în detaliu combinând înţelepciunea deşertului cu gândirea lui Origen dar el nu putea fi originatorul gândirii origeniste între monahii din Egipt. Ucenicii lui Pamvo, monahii cu care s-a asociat Evagrie, îi includeau pe "Fraţii lungi" care erau incluşi în expulziunea mai târzie a origeniştilor din Egipt de către patriarhul Teofil. Sursele

pretind că Ammonius Parotes a fost liderul grupului de monahi după moartea lui Pamvo, că mai apoi se făceau referinţe la grup ca şi la “grupul lui Ammonius şi Evagrie” şi mai târziu ca şi la “grupul lui Evagrie.” Din nou, capacitatea sa de conducere a devenit evidentă.

Evagrie nu s-a izolat pe sine. A rămas într-o legătură strânsă cu copţii “rustici.” De fapte, el a fost aproape de Sfântul Macarie al Egiptului şi Sfântul Macarie al Alexandriei, acesta din urmă fiind un preot într-un grup auster de eremiţi la Chilii, o comunitate de monahi aproximativ treisprezece mile de Nitria. Se pare că el a devenit un “ucenic” al Sfântului Macarie cel Mare, pe care îl vizita la Schit şi un “ucenic” al Sfântului Macarie al Alexandriei. Pladie scrie că Evagrie s-a mutat l-a chili unde a rămas paisprezece ani într-o viaţă de rugăciune şi ascetism strict. A petrecut restul vieţii în Egipt şi a murit aici în 399 la vârsta de cincizecişicinci de ani.

Istoria lausiacă conţine un capitol despre Evagrie. Versiunea siriacă a *Istoriei lausiace* conţine material adiţional. Din aceste două surse ni se dau informaţii despre cum trăia Evagrie. În *Istoria lausicacă* Pladie scrie că Evagrie ducea o viaţă austeră, că trăia cu câteva bucăţi de ulei şi pâine, că practica forme de ascetism severe pentru a-ţi menţine fecioria şi că cea mai mare ispită a sa era cea a blasfemiei. Din câte reiese era ispitit de demonii care apăreau ca şi reprezentaţii ale ereziilor acelui timp – arianismul, eunomianismul şi apoloniarismul. Bineînţeles că paladie îl arată pe Evagrie ca triumfând întotdeauna asupra ispitelor sale. Deşi era anagajat continu în viaţa unui ascetism strict, Evagrie nu neglija viaţa intelectuală – el a scris cărţi şi s-a angajat în disputele teologice. Ocazional călătorea la Alexandria unde polemiza cu ereticii.

Viaţa lui Evagrie în Egipt nu era lipsită de dificultăţi. Versiunea siriacă a vieţii sale păstrează acete mărturi ale dificultăţilor sale. Un episod ne spune că Evagrie într-una din vizitele sale la un “maestru ascet, i-a fost spus – atunci când a întrebat obişnuita întrebare ce trebuie să facă

pentru a-ţi mîntui sufletul – să nu vorbească înainte de a fi întrebat. Un episod de o natură similară este ilustrativ în acest sens. Monahii copţi erau evident suspicioşi cu privire la educaţia şi modul de gândire grecesc al lui Evagrie, de tendinţele sale intelectuale. A avut loc o discuţie cu un grup de bătrâni la Chilii. Evagrie şi-a dat părerea sa şi a fost aspru criticat: dacă ai fi rămas în propria ţară ar fi fost înţeles deplin, ar fi fost corect în sfatul oferit. "Aici eşti un străin." Tensiunea este evidentă. Ceea ce este semnficativ este faptul că Evagrie acceptă sfatul şi dojenile copţilor. Socrate ne spune în *Historia ecclesiastica* (4, 23) că reputaţia de sfinţenie şi abilităţile sale generale a lui Evagrie au ajuns în atenţia patriarhului Teofil al Alexandriei care a voit să-l hirotonească pe Evagrie episcop de Thmuis. Evagrie însă a refuzat. Mulţi episcopi proveneau din rândurile monahilor. Consecvent, monahii aveau o zicală în care spuneau că ei trebuiau să se ferească de femei şi episcopi. Zicala "feriţi-vă de episcopi" însemna că monahii trebuiau să se ferească de orice ocazie de a fi distraşi de la viaţa lor monahală. A devenii un episcop aducea cu sine posibilitatea "ambiţiei" şi faptul de a devenii prins în afacerile lumii. *Cartea raiului* pretinde că Evagrie în ultimii săi ani şi-a găsit o pace adâncă şi că puterile sale duhovniceşti au crescut. Era cunoscut ca şi un "om al înţelegerii" şi avea reputaţia că putea face minuni şi avea darul profeţiei. Sănătatea sa a început să se deteriorze în ultimii săi ani dar asta nu l-a facut să-şi schimbe ascetismul strict – cu excepţia faptului că şi-a permis să înlocuiască cu o anumită ocazie mâncarea gătită cu verdeţuri crude. Simţea că i se apropie sfârşitul. Ultimul eveniment menţionat al vieţii sale a fost că de Bobotează a cerut să fie dus în Biserică pentru a putea primii Sfânta Euharistie. Aceasta era în 399. Moartea sa l-a cruţat de o mare tulburare. Înainte ca anul 399 să se încheie ucenicii şi însoţitorii lui Evagrie, cei la care se refereau ca şi la "origenişti," au fost scoşi din Egipt la ordinele patriarhului Teofil. Aici erau incluşi şi Fraţii Lungi, Pladie, Sfântul Ioan Casian şi însoţitorul Sfântul

Ioan Casian, Ghermanus. [Pentru o discuţie pe larg a expulziunii origeniştilor din Egipt şi întâlnirea între ei şi antroporomofiţi, a se vedea articolele Părintelui Florovsky “Antropomorfiţii în deşertul egiptean” şi “Teofil al Alexandriei şi Ava Afu de Pemdje” în Volumul IV al *Colecţiei lucrărilor lui Georges Florovsky*].

Mulţi dintre cei expulzaţi din Egipt au găsit sprijin în Contsantinopol la Sfântul Ioan Hrisostom. Acest lucru v-a pune gaz pe foc mâniei lui Teofil împotriva Sfântului Ioan Hrisostom, rezultatul final fiind triumful lui Teofil şi exilul care a cauzat şi moartea Sfântului Ioan Hrisostom. Totuşi, această expulzare a contribuit enorm la răspândirea ideilor evagriene. Sfântul Ioan Casian a fost hirotonit diacon de Sfântul Ioan Hrisostom şi a fost instruit să aducă o scrisoare episcopului Romei din partea Sfântului Ioan Hrisostom. Casian a descoperit o nouă viaţă în Occidentul latin. A devenit prieten cu Leon care a ajuns ulterior papa Leon cel Mare. Lui i s-a cerut să meargă în sudul Galiei să facă ordine în mişcarea monahală haotică de acolo.

În lucrarea *Instituirea cenobiei* şi în Conferinţele sale Sfântului Ioan Casian i-a venit îndatorirea de a interpreta acestismul monahal evagrian vestului latin, deşi într-o formă mai diluată. În prefaţă la *Instituirea cenobiei* Sfânul Ioan Casian scrie “voi încerca, atât de mult cât pot, cu ajutorul lui Dumnezeu, să vă explic cu credincioşie instituţile şi rânduielile mănăstirilor lor şi în special originea şi cauzele principalelor greşeli, din care ei recunosc opt şi remedile pentru ei în conformitate cu tradiţile lor – din moment ce scopul meu este să spun câteva cuvinte nu despre minunile lui Dumnezeu, ci despre calea de a ne îmbunătăţii caracterul nostru şi dobândirea unei vieţi desăvârşite, în conformitate cu cea pe care am primit-o de la bătrânii noştrii. Prin aceasta voi încerca să satisfac direcţile voastre, astfel încât, dacă se va întâmpla să descoperă că ceva a fost fie retras sau adăugat în acele ţări care nu sunt în conformitate cu rânduiala pe care am văzut-o urmată în mănăstirile întemeiate în vechime pretutindeni în Egipt şi Palestina, din moment ce nu cred

într-o nouă stabilizare în Occident, în părţile Galiei a ceva mai rezonabil sau desăvârşit decât acele obiceiuri, în datinile în care acele mănăstiri au fost întemeiate de părinţi cu mintea duhovnicească încă din timpul ridicării predicii până în vremurile noastre. *“Prin urmare, mă voi aventura să exersez această discreţie în lucrarea mea – că unde găsesc în rânduiala egiptenilor care, fie severităţii climatului sau din cauza unor dificultăţi sau diversităţi de obiceiuri sunt imposibile în aceste ţări sau grele şi dificile, le voi ţine în echilibru la un anumit nivel prin obiceiurile care sunt întemeiate pretutindeni în Pont şi Mesopotamia fiindcă, dacă se acordă atenţie lucrurilor care sunt posibile, există aceiaşi desăvârşire în obiceiuri deşi puterea ar putea fi neegală.”* Casian a fost puternic discriminatoriu în descrierea sa a Egiptului monahal – el a scris pentru a prezenta o doctrină particulară a duhovniciei, doctrina lui Evagrie în care elementele lui Origen lâncezesc. Chadwick a remarcat destul de corect că “titlul de *părinte al literaturii duhovniceşti,* pe care Henri Bermond l-a rezervat lui Casian ar trebui conferit pe drept lui Evagrie.” Dar, acesta a fost transmis vestului latin prin Sfântul Ioan Casian. Reputaţia lui Casian în vestul latin a avut de suferit sever din cauza atacului Sfântului Ioan Casian asupra doctrinei predestinaţiei şi harului lui Augustin. Totuşi, lucrările sale de duhovnicie erau mult prea importante pentru a fi neglijate. Rezultatul a fost că ele au trecut mai departe într-o condiţie de cenzură. În Africa lucrările sale au fost publicate într-o versiune epurată. În Italia, Cassiodorus (485-580) i-a îndemnat pe monahi la Viviarum să citească instituţile şi Conferinţele dar simultan în lucrările sale *Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum* (1, 29), o lucrare care depinde enorm de mult de lucrarea lui Augustin *De Doctrina Christiana,* el îi avertizează pe monahii săi despre teologia harului lui Casian. Casian a fost de două ori aproape de condamnare în secolul al şaselea. În cel mai critic caz numele său a fost menţionat de două ori într-o listă strânsă de o persoană necunoscut. Exact în acel timp Benedict de

Nursia recomanda citirea lui Casian monahilor săi. Această listă şi-a găsti propria cale în biserica latină în secolul al optulea ca şi o listă pregătită de papa Romei – aceasta şi-a găsit locul în colecţia lui Graţian. Condamanrea stătea în legătură opoziţia Sfântului Ioan Casian faţă de Augustin. Totuşi, lucrările sale au continuat să existe chiar şi fără numele său. Înainte ca Rânduiala lui Benedict de Nursia să devină esenţial rânduiala occidentului latin, primele patru cărţi ale Sf. Ioan Casian din *Instituirea cenobiei* erau folosite ca şi o rânduială. Chiar şi anonima *Regula Magistri* conţinea Instituţile. În acest fel, învăţătura lui Evagrie despre duhovnicia monahală şi-a găsit calea în gândirea monahală latină.

Ieronim în *Scrisoarea 133 către Ctesifon* (3) vorbea de popularitatea lucrărilor lui Evagrie în traducerea latină. În această scrisoare, care este un atac la adresa ideilor pelagiene, Ieronim identifică idea lui Pelaghie că omul poate trăi fără pacat cu doctrina lui Evagrie a apatiei, o doctrină pe care Ieronim o caracterizează a fi la sursă păgână. Ieronim găseşte învăţăturile lui Evagrie perverse, aceasta cu mult mai mult din cauza asocierii lui Evagrie cu Melania şi Rufin – el se referea la aceştia ca şi la un “trio spurcat.” Traducerile latine ale lui Rufin la lucrările lui Evagrie circulau deja la câţiva ani după moartea lui Evagrie în 399. La sfârşitul secolului al cincilea Evagrie au fost tradus în latină din nou, de această dată de Ghenadie al Marsiliei.

Învăţăturile lui Evagrie au fost aduse în Siria, Armenia şi Persia undes influenţa lor a fost mare. Mai târziu lumea creştină arabă a devenit familiară cu lucrările lui Evagrie şi în schimb le-au pasat Bisericii Etiopiene. Scrierile lui Evagrie au fost traduse destul de timpuriu în siriacă. Influenţa lui Evagrie asupra monahismului persan a fost observată de Guillaumont, care pretinde că scrierile lui Evagrie au devenit manualul “principal” al ascetismului în Persia – mai mult, se pretinde că lucrările lui Evagrie au fost atât de populare între monahii creştini în Persia încât influenţa lor a continuat chiar şi după cucerirea islamului,

influenţându-I chiar şi pe sufiştii persani!

Condamnarea lui Evagrie.

La al Cincelea Sinod Ecumenic (553) Evagrie a fost condamnat ca şi origenist, dimpreună cu Didim. Condamnarea s-a repetat la următoarele două sinoade ecumenice. În definiţia credinţei de la al Şaselea Sinod Ecumenic (680-681) se afirmă: “şi în adăugare la acestea, în cele din urmă, acesta este cel de al Cincelea Sfânt Sinod adunat în acest loc, împotriva lui Teodor de Mopsuestia, Origen, Didim şi Evagrie.” Primul canon la Sinodul din Trulan, Sinodul Quinisext (692), repetă condamanrea emisă asupra lui Evagrie: “deasemenea recunoaştem ca fiind inspirate de Duhul vocile evlavioase ale celor o sutăşişaizecişicinci de Părinţi purtători de Dumnezeu care s-au adunat în acest oraş imperial în vremea împăratului Iustinian de veşnică pomenire şi îi învăţăm pe cei care vin după noi; pentru acesti anatematizaţi şi detestaţi sinodic Teodor de Mopsuestia (mentorul lui Nestorie), Origen, Didim, Evagrie şi toţi cei care au reintrodus stimulentele miturilor greceşti şi care au reintrodus circularitatea anumitor trupuri şi suflete şi au încurcat trasmigaraţiile cu rătăcirile sau visurile minţilor lor şi au insultat fără nici o lipsă de evlavie învierea morţilor.” Evagrie a scris amănunţit desre doctrina lui Origen a pre-existenţei sufletelor şi despre doctrina *apocatastazei* — αποκαταστασις. Cu privire la acest lucru Evagrie a fost chiar mai puţin precaut decât Origen. Din ordinul lui Iustinian *Kephalia Gnostica* lui Evagrie a fost distrusă după al Cincilea Sinod Ecumenic. A supravieţuit într-o traducere siriacă. În 1952 Guillaumont a descoperit versiunea originală de la *Kephalaia Gnostica* care a fost publicată în 1958. Chadwick se referă la redescoperirea lucrării lui Evagrie ca şi la o “ispravă a erudiţiei moderne.” “Ultimul pas” în această “ispravă romantică” a reprezentat-o “publicarea lui Gaullimont a unui text mai primitiv a versiunii siriace a principalei sale lucrări doctrinare

Kephalaia Gnostica; mult mai primitivă şi mult mai importantă, deoarece arăta că versiunena siriacă cunoscută mai înainte a fost curăţită de doctrinele origensite mai evidente." "Noi am descoperit majoritatea lucrărilor unui învăţător grec conducător între părinţii deşertului." Totuşi Evagrie încă reprezintă un portret enigmatic. O comparaţie a hristologiei sale apare în Scrisoare către Melania şi aceasta ca fiind conţinută în a sa *Kephalaia Gnostica.* Ea descoperă spaţiul gol între hristologia capadociană din scrisoare şi tendinţele origeniste din lucrările redescoperite.

În ciuda acestor condamnări influenţa lui Evagrie a avut un efect puternic asupra scriitorilor ascetici de mai târziu, în special Sfântul Maxim Mărturisitorul. Bineînţeles că Sfântul Maxim nu a vorbit niciodată deschis despre lecturile sale din Evagrie – mai mult Sfântul Maxim se referă la Evagrie ca şi la unul "lipsit de evlavie." Viller a fost cel care în articolul său din 1930 intitulat "Aux sources de la spiritualite de saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique" (*Revue d'Ascetique et de Mystique*, 11) a afirmat că a exagerat cazul dependenţei Sf. Maxim faţă de Evagrie – întradevăr, Viller a încercat să dovedească că Sf. Maxim a fost total dependent de Evagrie. Este adevărat tocmai opusul. Sfântul Maxim ar fi putut folosii pe Evagrie dar i-a schimbat radical gândirea lui Evagrie. Ar fi interesant să comparăm scrierile lui Evagrie cu lucrarea rusă *Iubirea de bunătate.*

Scrierile lui Evagrie.

Evagrie a scris enorm, de obiecei sub forma "capitolelor" sau "zicerilor," acestea fiind adeseori virtual aforisme. Scrierile lui Evagire au devenit imediat foarte răspândite pretutindeni atât în vest cât şi în est. De o importanţă specială este lucrarea sa intitulată *Monahikos* [*Monahul*] care constă din două părţi. Prima parte este cunscută ca şi *Praktikos* care constă dintr-o sută de "ziceri." A doua parte este cunsocută ca şi *Gnostikos* care

constă din cincizeci de “ziceri.” *Praktikos* a ajuns la noi în două versiuni greceşti, una care conţine 70 şi alta care conţine 100 de “ziceri.” *Gnostikos* a supravieţuit doar în versiuena siriacă. Spre adăugire la *Monahikos*, trebuie să menţionăm lucrarea sa *Antirrhetikos* despre cele opt păcate capitale şi *Problemele Gnostice*. Originalul grecesc al lui *Antirrhetikos* s-a pierdut dar tot textul a supravieţuit în versiunile siriace şi armene. Problemele Gnostice, la care se referă în general ca şi la *Centuriile,* constau în şasesute de “ziceri” împărţite în şase cărţi a câte o sută de “ziceri.” Originalul grec s-a pierdut, dar lucrarea s-a păstrat în versiunile siriace şi armene. Faimoasa scrisoare a opta din colecţia scrisorilor Sfântului Vasile aparţine lui Evagrie. Unele din lucrările lui Evagrie au fost păstrate sub numele lui Nil al Ancirei.

Gândirea teologică a lui Evagrie.

Urmând căii lui Origen, Evagrie distinge trei stadii în viaţa duhovnicească: viaţa *activă*, viaţa *naturală* sau *contemplativă* şi viaţa teologică – care înseamnă, cunoaşterea (*“gnosis”*) Sfintei Treimi. Ultima este limita urcuşului duhovnicesc. “Împărăţia lui Dumnezeu este cunoaşterea Sfintei Treimi – chiar şi în *Kephalaia Gnostica* – care este extinsă în conformitate cu stadiul minţii şi care îl umple cu o viaţă nesfârşită de extaz.” Acesta este cel mai înalt “stadiu” al sufletului sau, mai bine, punctul “maxim” — κατάστασις — a celei mai înalte liniştiri şi tăceri, mai înaltă decât discursul şi intuiţia, calitate nemişcată şi nemişcare a minţii – “o vizine singură şi identică în care nu mai există urcuşuri şi coborâşuri.”

Aceasta înseamnă viziune sau cunoaştere fără imagini, mi înaltă decât imaginile— υπερ τα ειδη. Aceasta înseamnă rugăciune curată – sau, mai bine spus, rugăciunea curată a sufletului – care este inaccesibilă prin curtare. *Aceatsa este dată ca şi un dar de sus,* o harismă. Sufletul este capabil să primească acest dar, din moment ce este creat după chipul lui Dumnezeu. Este tocmai

această abilitate de a cunoaşte Sfânta Treime pe care Evagrie o priveşte ca şi asemănarea sufletului cu Dumnezeu – cu natura sa imaterială. *Această rugăciune este primită ca şi un dar.*

În această răpire a rugăciunii şi în acest extaz sufletul este iluminat dintr-o dată de o singură lumină trinitară. Aici nu mai există învăţători sau ucenici – toţi sunt deja dumnezei ("theosis"). Către această limită duhovnicească duce calea lungă şi prăpătioasă a ispitei. În acesta există două nivele: acţiune şi contemplaţie — πραξις και θεωρία.. "Acţiunea" începe cu credinţa şi se sfârşeşte cu "apatheia" şi iubire. Întreaga semnificaţie a "acţiunii" stă în depăşirea şi stingerea patimilor – în alte cuvinte, în calmarea sufletului, în subordonarea "mişcărilor" dezordonate a legilor naturii.

Patima înseamnă deasemenea o "mişcare" şi o rărăcire a minţii — κίνησις. Nepătimirea şi "apathia" este *stasis.* Patima (pasiunea) înseamnă disipare şi difuziune, dependenţa de impresii externe, în timp ce *apatheia* înseamnă independenţă şi stabilitate. "Nu este sufletul cel care este captivat de lucruri care sunt nepătimitoare, ci sufletul care stă netulburat chiar şi atunci când le recheamă." Apathia înseamnă imperturbabilitate şi lipă de distragere precum şi imposibilitatea de a spune despre o persoană nepătimitoare: el îndură. Îndură cel care suferă, care este "suferind" sau pasiv.

Mişcările sunt născute în părţile de jos ale sufletului şi de aici urcă "gândurile" sau intenţile— λογισμοί. Ele sunt promte şi sugerate de demoni care îl înconjoară permanent pe om. Evagire are multe de spus despre lupta cu gândurile şi despre atacurile demonice. Cel mai periculoşi dintre toţi sunt demonii mândriei şi gândul vanităţii. Cel mai cu greutate dintre toţi este demonul tristeţii, demonul "amiezii," care aduce cu sine monotonia şi încearcă să zăpăcească sufletul. Sufletul este vindecat prin împlinirea poruncilor – prin smerenie, prin post, milostenie şi rugăciune. "Mintea nu v-a vedea locurile cereşti din sine dacă nu se v-a înălţa decât toate gândurile

materiale şi creaturale. Aceasta nu v-a devenii mai înaltă dacă nu s-a va golii pe sine de toate patimile care o leagă de obiectele senzuale şi care o predispun la gânduri despre ele. Se goleşte pe sine de patimi prin mijloacele faptelor şi gândurilor bune care vin din puterea contemplaţiei duhovniceşti.

Limita şi înflorirea unei vieţi active este *apatheia* şi *apatheia* dă naştere la iubire— αγάπη. Iubirea este începutul urcuşului gnostic, începtului vieţii "naturale." *Apatheia* nu înseamnă lipsă de sensibilitate, lipsă de senzaţie sau indiferenţă după cum i se părea suspiciosului Ieronim. *Apatheia* reprezintă independenţa sufletului – independenţa sau libertatea faţă de impresiile senzuale – nu înseamnă în nici un caz pasivitate. Aceasta înseamnă că toată energia se întoarce înăuntru.

Apatheia se descoperă în iubire. Iubirea este mai întâi de toate atracţia de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Iubirea şi *gnosis* sunt legate indisolubil. *Gnosis* îşi are propria consistenţă, o conssitenţă a "contemplaţilor." Sufletul este eliberat din percepţiile senzuale. Pentrtu el se descoperă o lume mai înaltă, o altă lume – lumea întru adâncurile şi temeliile "naturale." Contemplaţia "naturală" a lumii reprezintă cunoştinţa primară a judecăţii şi providenţei lui Dumnezeu — πρόνοια και κρίσις. În alte cuvinte, aceasta înseamnă o percepţie şi o cunoaştere a lumii după cum a fost voită şi creată de Dumnezeu.

Din contemplaţie, lucrurile vizibile minţii urcă la contemplaţia lucrurilor nevăzute, astfel încât se atinge "teologia" pe înălţimi. În această "cunoaştere duhovnicească" sufletul este transfigurat şi transformat. Chiar şi trupul este transformat – acesta devine "duhovnicesc" şi nepătimitor. Întraga persoană este trasfigurată şi reînnoită, moare şi este înviată, devine nouă. Evagrie numeşte aceasta o "mică înviere." Aceasta este un avertisment al marii învieri universale care îi cei buni şi aleşi începe acum.

Dependenţa directă a lui Evagrie de alexandreini este complet evidentă. Idealul său religios este acelaşi cu al lui

Origen şi chiar cu al lui Clement – idealul Gnostic, un contemplative, idealul anahoretic. Dependenţa de Origen se simte în orice limbaj de-al său, în alegerea cuvintelor şi definiţilor.

În cărţile sale Evagrie descrie întraga cale a vieţii duhovniceşti, de la început la final. El spune multe nu numai despre idealul său ci şi despre lupta ascetică. El este primul în care găsim sublinierea celor opt patimi capitale pe care autorii ulteriori le vor reproduce după el. Locul lui Evagrie în istorie este delimitat de influenţa sa. El păstrează şi reînnoieşte tradiţiile alexandrine al secolul al treilea pentru generaţile care vor urma. Influenţa sa istorică a fost enormă atât în est cât şi în vest.

9. Nil, Marcu Ascetul şi Şenut al Atripei Sfântul Nil al Ancirei.

Sfântul Nil al Ancirei [Ankara, în Turcia modernă] a fost, din nefericire, numit incorect “de Sinai.” Neînţelegerea a rezultat dintr-o lucrare intitulată *Narrationes de caede monachorum in monte Sinae — Descrierile uciderii monahilor de pe muntele Sinai* (Migne, Patrologia Graeca 79, 589-693). Lucrarea pretinde a fi o biografie dar nu este nimic mai mult decât o istorioară romantică bizantină tipică. În această “romanţă” Nil este prezentat ca şi prefectul Constantinopolului pe timpul lui Teodosie cel Mare (379-395). Nil, în conformitate cu această “romanţă,” a demisionat din poziţia sa şi şi-a luat fiul său, Teodul, cu el pentru a devenii un eremit pe Muntele Sinai. Călugării de aici, atacaţi de tâlhari barbari, au fost omorâţi sau capturaţi. Fiul lui Nil a fost capturat; Nil a reuşit să scape. În cele din urmă Teodul reuşeşte să se regăsească cu tatăl său şi amândoi, în conformitate cu “romanţa,” au fost hirotoniţi preoţi de episcopul de Eleusa în Palestina şi trimişi înapoi în Muntele Sinai. Această descriere legendară din *Narrationes* a fost cea care a influenţat cărţile liturgice ale Bisericii Ortodoxe Greceşti, în special bizantinul *Synaxarium* al secolului al zecelea, şi, de aici, din această descriere legendară a fost stabilit numele eronat de “Nil de Sinai.” Nu este nimic mai mult decât o nuvelă tipic elenică. Biografia reală este chiar foarte diferită.

Din câte se pare, Nil a fost născut în Ancira şi educat în Contsantinopol unde a devenit un ucenic înfocat al Sf. Ioan Hrisotom şi l-a apărat pe Hrisostom puternic împotriva duşmanilor săi. Nil părăseşte Contsantinopolul şi a devene stareţul unei mănăstiri lângă Ancira. El a purtat o corespondenţă enormă şi a exercizat o influenţă largă aspura contemporanilor săi. A trăit în mănăstire până la moartea sa care a survenit aproximativ în anul 430.

Ceea ce este cel mai remarcabil dintre toate este mărimea şi varietatea corespondenţei sale el a scris 1061 de scrisori. Despre colecţia scrisorilor sale se face referinţă încă de la al Şaptelea Sinod Ecumenic (787). Nu toate sunt scriori la sensul propriu. Unele sunt prea scurte – acestea sunt mai mult fragmente, adeasea "ziceri" individuale. În colecţia scrisorilor nu se menţine nici un fel de ordine cronologică sau sistematică (acestea au fost retipărite în Migne, *Patrologia Graeca* 79, 81-582).

Scrisorile Sfântului Nil oferă o evidenţă a influenţei şi autorităţii sale. El ara un "părinte duhovnicesc," un conducător al monahilor şi laicilor. Episcopii şi chiar împăpratul veneau la el pentru sfat şi instrucţii. Era cu greu un preot. În orice caz, el spune deschis şi brusc că preoţia este dăunătoare monahilor fiindcă îi întoarce în spre lumea dimpreună cu forfota ei.

În scrisorile sale Sfântul Nil atinge cele mai variate teme. Uneori scrisorile sunt dogmatice (împotriva arienilor, despre Înviere, împotriva lui Apollinarius); cel mai adesea sunt exegetice [vezi fragmentele exegezei sale la Cântarea Cântărilor în Procopie al Gazei, care citează lucrarea lui Nil de 61 de ori]. El interpretează Scriptura moral şi alegoric: "în senzual noi studiem duhovnicescul." Multe lucruri din Scripturi sunt spuse într-un astfel de fel "încât încercăm să găsim sensul tuturor acestora" şi să descoperim "înţelesul ascuns în litere." Aceasta se aplică în special la Vechiul Testament în particular: "literele mozaice cer mare speculaţie sau înţelegere şi mult studiu." Orişicum, aceasta nu înseamnă că putem trece cu vederea înţelesul literal sau "istoric" al povestirilor Bibliei. Doar că nu trebuie să ne axăm pe ele – trebuie să mergem mai departe – "din moment ce suntem un microcosmos."

Este curios faptul că Sfântul Nil îi sfătuia pe monahi să citească Noul Testament, nu şi Vechiul Testament, din moment ce Vechiul Testament nu invocă suficentă durere şi tandreţe în inimă. Sfântul Nil are o atitudine negativă despre citirea scriitorilor străini: care este scopul în colectarea "acestei murdării, acestui praf, acestei grămezi murdare de cărţi elene" pline de "păcătoşenie şi de o înţelepciune nefolositoare."

Mai mult decât orice, Sfântul Nil vorbeşte despre căile vieţii duhovniceşti în scrisorile sale. El discută aceleaşi teme în "adresele" şi în lungile sale epistole. Cea mai importantă este *De oratione* [*Despre rugăciune*] pe care unii cărturari o atribuie lui Evagrie Ponticul – versiunea siriacă o atribuie tot lui Evagrie. Multe din cele spuse în *De oratione* sunt similare cu ceea ce s-a spus în lucrările acceptate de majoritatea cărturarilor ca aparţinând lui Nil. Judecata finală despre cine este autorul la *De oratione* este încă dezbătută. Lucarerea, deşi mică, conţine 153 de "capitole," toate aforisme. Numărul de 153 provine de la numărul peştilor prinşi în Ioan 21:11! Trebuie să menţionăm *Îndemnul ascetic [De monastica exercitatione* — Λόγος ασκητικός] şi *Despre sărăcia voluntară [De voluntaria paupertate* — Περι άκτημοσύνης]. Este foarte probabil că numele Sfântului Nil să fie înscris subsecvent în anumite compoziţii ale lui Evagrie.

Sfântul Nil a scris în epoca unui declin monahal. Un motiv denunţator răsună strident în scrierile sale. "Viaţa monahală după care mai demult se tânjea şi era extrem de renumită, acum produce repulsie. Toate oraşele şi satele sunt supra-aglomerate cu monahi falşi care umblă aiurea, fără scop sau sens. Nu poate fi găsit acum la noi un nou Ieremia care să descrie situaţia noastră complet nevrednică?"

Sfântul Nil ne reaminteşte tuturor de înţelesul şi certitudinea renunţării monahale. Această renunţare este o cale afară oraş şi din viaţa "politică." Renunţarea este o indiferenţă *evanghelică* în nădejdea dobândirii favorii şi generozităţii lui Dumnezeu – o respingere şi o lipsă de conştiinţă faţă de grijiile zilnice.

Monahismul este o iubire înţeleaptă, filosofie (vezi lucrarea lui Hrisostom *Despre preoţie*) – unica şi genuine filosofie. El este toată înţelepciunea iubirii nu numai în gândire ci şi în viaţă. Este necesar să nu fim doar "ucenici" ai lui Hristos ci şi "imitatori" ai lui. "Căci iubirea de înţelepciune este corectarea obiceiurilor cu adevărata cunoaştere a ceea ce există."

Viaţa acestei lumi este în întregime patimă, necazuri şi griji. Ţelul încercării este *apathia* – în alte cuvinte, imutabilitate, lipsă de stricăciune, stabilitate, statornicie şi constanţă. În aceasta constă îndumenzeierea – o asemănare cu eterniatea şi neschimbabilitatea dumnezeiască. În aceasta constă realizarea asemănarea cu Dumnezeu, "pecetea imaginii primordiale."

Apathia este posibilă doar prin renunţare. Nimic din lume nu trebuie să rămână atractiv. "Domnul ne-a eliberat de orice grijă pământească şi ne-a poruncit să căutăm doar împărăţia cerească." *Aceasta* este o non-achitabilitate—nu doar o sărăcie simplă ci nevoie totală şi chiar o lipsă de orice dorinţă de a poseda ceva. "Căci nu suntem noi prin noi înşine cei care dobândim ceea ce este necesar vieţilor noastre. Dumnezeu dăruieşte totul." Renunţarea la viaţa pământească nu înseamnă o ură faţă de trup. Josnicia trupului constă în mortalitatea sa, nu în materialitatea sa şi setea de eliberare din legăturile cărnii care este astâmpărată de nădejdea învierii – în propriul trup care, orişicum, acum este deja nemurilor şi nepieritor, fiind revitalizat de Duhul Sfânt.

În orice caz, rădăcina şi înţepătura păcatului nu este în trup ci în voinţă sau în inimă – “păcatul începe şi se termină în voinţa umană.” Prin urmare, de aici apare puterea vindecătoare şi curăţitoare a pocăinţei. Dumnezeu acceptă nu numai curăţia, adevărul, ispita şi încercarea ci şi lacrimile – o “semănare de lacrimi,” mireasma tânguirii, gândurile tristeţii, sărutul desfrânatei, o inimă pătrunsă de părere de rău şi smerită – în alte cuvinte, voinţa şi iubirea de bine, cu nimic mai puţin decât a face fapte bune sau înseşi virtutea.

Pocăinţa este un “semn al regenerării şi ultimo semn al învierii, care de aici este luată în considerare de cei mai inteligenţi ochii.” Cei care au lâncezit îşi i-au locul cu drepţii, căci cel mai importat lucru dintre toate este voinţa lăuntrică şi schimbarea voinţei. “Voi a-ţi luat crucea, urmându-i lui Hristos, lăsând totul – tatăl vostru, oile voastre, legăturile, uneltele oricărui mesteşug şi cu ele orice legătură de sânge şi orice amintire. Pentru că Hristos, cu care v-aţi unit nu doreşte nimic altceva decât să fie iubit mai mult decât orice altceva. Cu El a-ţi murit şi cu El a-ţi fost înmormântaţi în binecuvântatul mormât al impasivităţii.”

Acesta nu este doar un percept pentru monahi – acesta este votul baptismal general. Şi mai important este “libertatea inimii, care trece peste orice măsură a perceptelor şi voturilor care leagă totul cu un fel de scalvie a datoriei care întrece categoria datoriei într-o iubire insaţiabilă, într-o tânjire şi o iubire insaţiabilă de înţelepciune.”

Desăvârşirea nu este accesibilă oricui şi este oferită de Dumnezeu ca şi un dar. Iubirea de desăvârşire, orişicum, nu este numai accesibilă, ci obligatorie. Dorinţa totală nu stă în puterea oricui. În orice caz, nu se permite nici un exces şi viaţa trebuie petrecută în muncă.

Semnificaţia monahismului nu stă atât de mult în "încercarea" şi mortificarea sinelui ci în rugăciune. La ceea ce trebuie să renunţăm numai din cauza rugăciunii. Există două feluri de rugăciune: *activă* şi *contemplativă*. O rugăciune a cuvintelor, atunci când mintea le urmează cu tandreţe şi o rugăciune a unei inimi tăcute, deschise. Când inima este deschisă în tăcere, ca şi o carte plină cu scrieri, rugăciunea exprimă voinţa sa în imagini tăcute, în căi tăcute. Acestea sunt o "anumită răpire a minţii, renunţarea completă a senzualului, când prin căutătura inefabilă a Duhului, mintea se apropie de Dumnezeu." Acesta este ţelul sau limita rugăciunii, "limita impasivităţii." Acesta este un dar, orişicum, şi nimeni nu trebuie să-l solicite voit. "Dacă nu a-ţi primit darul rugăciunii sau psalmodiei, atunci aşteptaţi fără de odihnă şi îl ve-ţi primii."

Rugăciunea trebuie să înceapă cu lamentaţie şi tristeţe. Orişicum, excesul în rugăciune nu este cuvincios, căci dacă se ajunge la excese mijloacele de a scăpa din patimi se întorc în chiar înseşi patimi. Căci Dumnezeu nu este numai mânios sau strict *ci Dumnezeu este mai întâi de orice milos şi este iubire.* "Dar sunt mulţi care în vărsarea lacrimilor pentru păcatele lor, uită de scopul lacrimilor şi îşi pierd simţurile şi moderaţia." Aceasta este o frenezie falsă şi periculoasă. Tăcerea şi uitarea sunt necesare în rugăciune – mintea trebuie să devină surdă şi mută. Aceasta nu este uşor: în timpul rugăciunii, demonii încearcă să excite memoria, chiar şi cu referire la ceva care este necesar pentru a distrage mintea. Durerea şi amintirile răutăcioase stânjenesc omul cel mai mult.

Nu trebuie să ne rugăm pentru împlinirea dorinţelor – aceasta ar însemna să încercăm fără nici un fel de rezonabilitate să obligăm voinţa lui Dumnezeu. O rugăciune genuină este întotdeauna de genul “facă-se voia ta,” căci voinţa lui Dumnezeu este bunătatea în sine. Ăutem doar să ne întrebăm de adevărul împărăţiei; aceasta este, pentru virtute şi cunoaştere şi nu numai pentru sine ci pentru orice fiinţă umană înrudită, imitând în generalitate cererile îngerilor (a se vedea Sf. Ioan Hrisostom unde această idée este exprimată cel mai ascuţit.) Rugăciunea este o conversaţie cu Dumnezeu. Prin urmare, pentru a ne ruga avem nevoie de impasivitate, să fim surzi şi să avem o lipsă de receptivitate faţă de tulburările lumeşti.

Impasivitatea singură nu este destul. Mintea poate locui cu idei goale şi poate meditaţia asupra legilor lucrurilor chiar şi dacă aceste legi au o natură mentală. Ele sunt încă o multitudine şi prin urmare distrag gândirea. Apoi, mintea nu poate vedea locul desăvârşit unde locuieşte Dumnezeu.

În rugăciunea curată nu poate fi loc pentru imaginaţie. “În rugăciune, nu înveliţi Dumnezeirea în nici un fel de imagini şi nu permiteţi minţii voastre să i-a asupra sieţi nici un fel de aspect, ci apropiativă de imaterialitatea imaterială şi dobândiţi unirea.” Imaginile sunt înşelătoare, căci dumnezeu este deasupra oricărei imagini şi limitaţii. Dumnezeu este comprehensibil printr-o cunoaştere lipsită de imagini. “dacă doreşti să vezi faţa Părintelui ceresc, nu căuta în nici un fel în timpul rugăciunii nici un fel de imagine. Nu dorii să vezi perceptibil Stăpăniile, Îngerii sau pe Hristos pentru ca să nu cazi cu mintea în încurcătură prin confundarea lupului cu păstorul şi venerarea demonilor ostili. Începutul amăgirii este vanitatea minţii. O minte mişcată de vanitate înceară să descries au să înţeleagă Dumnezierea prin imagini sau contururi.”

Rugăciunea este întotdeuna o “ispită.” Calea în spre înălţimile comtemplaţiei lipsite de imaginaţie se câştigă prin luptă şi necaz. Rugăciunea este încoronată cu o bucurie care este mai mare decât orice altă bucurie şi numai bucuria de sus este un standard credincios al rugăciunii adevărate. O “reciprocitate minunată” se realizează în rugăciune şi o realitate a libertăţii, a oferirii, a creşterii, a iubirii. Trebuie adăugat că rugăciunea genuină este posibilă numai în umilinţă, în iubire faţă de toţi şi de tot. Aici renunţarea îşi dobândeşte deplinătatea – succesul altcuiva trebuie să devină la fel de dorit şi voios ca a-l său şi toţi trebuie să-şi cerceteze constant sinele. “Binecuvântat să fie monahul care cunoaşte orice om ca şi cum ar fi dumnezeu după Dumnezeu,” lăsându-se şi considerându-se pe sine cel mai din urmă.

O rugăciune este o conversaţie cu Dumnezeu. Semnificaţia rugăciunii înseamnă pentru Dumnezeu coborârea şi începerea vorbirii cu sufletul. Binecuvântat fie numele Tău! Vie împărăţia Ta! Aceasta înseamnă: vino Duhule Sfinte, trimite-ne pe Unul Născut Fiul Tău! (vezi Sf. Grigorie de Nyssa).

Culmea rugăciunii este o Teofanie şi precis o Teofanie trinitară. “Dacă eşti un teolog te vei ruga cu adevărat. Şi dacă te rogi cu adevărat atunci eşti un teolog adevărat.” Pe vremea venerabilului Nil – şi mai timpuriu la fel de bine – a “teologhisii” însemna a încerca să înţelegi pe Dumnezeu în Trinitatea Sa.

Marcu Ascetul.

Apropiate de scrierile Sfântului Nil sunt lucrările lui Marcu Ascetul sau Marcu al Deşertului. În orice caz, acesta nu este Marcu al Chiliilor pe care îl menţionează *Istoria lausiacă.* Marcu, autorul cărţilor şi adreselor ascetice a fost activ în Galatia, lângă Ancira, la fel ca Sfântul Nil. Puţinul pe care îl ştim despre el este din scrierile sale. El a trăit mai întâi într-un *cenobium* şi a fost stareţ şi părinte duhovnicesc. Mai târziu a plecat în deşert şi a devenit un eremit. Acest lucru a avut loc la jumătatea celui de al cincilea secol.

Marcu a scris împotriva nestorienilor evidenţiind cu proeminenţă că era vorba de o "nouă erezie." Se cunosc multe lucrări sub numele lui Marcu. După Nichifor Calsit (1256-1335), marcu Ascetul era un ucenic al Sfântului Ioan Hrisostom şi contemporan cu Sfântul Nil. Nichifor în *Istoria Bisericii* pretinde că Marcu Ascetul a scris aproximativ patruzeci de lucrări ascetice. Nichifor avea opt lucrări în posesia sa care aparţineau lui Marcu. Sfântul Fotie citează şi evaluaează (*Bibl. cod*. 200) aproximativ nouă lucrări ale lui Marcu Ascetul. Fotie nu menţionează nici o altă lucrare de Marcu.

O lucrare fascninată de Marcu este lucrarea sa de interpretare la *Romani* 7:14, o intrpretare la "legea Duhului" a Sfântului Apostol Pavel. Lucarea lui Marcu, *De lege spirituali* — περί νόμον πνευματικόυ — analizează "legea Duhului" ca fiind viaţa desăvârşirii. Marcu analizează folosind forma monahală a "zicerii," acoperind obligaţiile monahale cu 201 de "ziceri."

În lucrarea sa *Despre care cred că îndreptăţirea vine din fapte— De his qui putant se ex operibus iustificari* — Marcu folosşte 211 maxime pentru a-şi afirma poziţia. În aceată luccrare Marcu atacă direct mesalienii şi identificarea făcută de ei între har şi experinţa mistică. În lucrarea *De poenitentia* Marcu consideră pocăinţa o "rugăciune" neîncetată împotriva patimilor şi gândurilor păcătoase.

În lucrarea sa *Despre post— De ieiunio* — Marcu sublinează necesitatea duhovnicească de a controla pofta umană. Deasemenea el oferă ceea ce înseamnă teologia monahală asupra postului, care se aplică tutror formelor de luptă duhovnicească şi că nu poate exsita nici un fel de mândrie atunci când se folosesc astfel de arme de luptă duhovnicească.

În lucrarea sa *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* Marcu răspunde la o scrisoare adresată lui de un tânăr ascet galatian numit Nicolae. Cel mai eficace mijloc de a depăşii patimile, scrie Marcu se reflectă asupra harului şi darurilor lui Dumnezeu, în special harul răscumpărării (mântuirii) dat prin Hristos. Nicolae este avertizat de cele trei răutăţi principale care se găsesc în suflet: ignoranţa, uitarea şi neglijenţa. Cunoaşterea duhovnicească biruieşte ignoranţa. Amintirea harului lui Dumnezeu, a tuturor harurilor lui Dumnezeu extinse în creaţia Sa biruiesc uitarea. Doar zelul duhovnicsc poate depăşii neglijenţa. Pentru Marcu cel mai mare dar este viaţa monahală.

Există un atac aspru asupra mesalienilor în lucrea lui Marcu *Despre Botez — De baptismo*. Titlul întreg al acestei lucrări este *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitant*, un răspuns celor care se îndoiesc că botezul înseamnă de fapt iertarea păcatelor. Mesalienii petindeau că până şi după botez păcatul rămâne în viaţa lăuntrică a omului şi trebuie să fie anihilat de eforturile noastre duhovniceşti. Pentru Marcu, viaţa noastră duhovnicească chiar şi după botez trebuie să fie una de permenentă luptă duhovnicească din cauza ispitelor lăuntrice şi a celor din afară. Marcu citează adesea din *Epistola către romani* a Sfântului Apostol Pavel. Lucrarea sa intitulată *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima* este un solilocviu în care el îşi îndeamnă sufletul să nu cadă pradă înşelăciunii de sine. Este o lucrare interesantă despre natura păcatului, căci Marcu nu crede că păcatul poate fi atribuit ca şi sursă numai lui Adam. El nu crede că păcatul poate fi atribuit pur şi simplu puterii diavolului sau influenţei altor persoane sau din partea societăţii. Păcatul ne loveşte din toate direcţile.

Lucarea lui Marcu *Disputatio cum quodam causidico* este un dialog între un avocat şi un monah bătrân. Avocatul este îngrijorat fiindcă monahii au distrus meseria sa predicând că procesele ar trebuie evitate. Sfârşitul aparent a fost pierdut.

Lucarea lui Marcu *De Melchisedech* este o lucrare dogmatică împotriva celor care credeau că Melchisedec a fost întruparea Logosului. Sfântul Fotie, în comentariul la lucrarea aceasta, îl acuză pe Marcu de erezie. În gândirea Sfântului Fotie el a detectat în Marcu o tendinţă în spre monofizitism, în special în interpretarea sa la *communicatio idiomatum*.

Titlul deplin al lucrării lui Marcu *Adversus Nestorianos* este *Împotriva celor care pretind că sfânta carne a Domnului nu fost unită cu Logosul ci îmbrăcată de El ca şi o haină şi că prin urmare este nevoie să distingem cu grijă între cel care poartă şi cel care este purtat.* Lucrarea nu a fost menţionată de Sfântul Fotie. Această lucrare stă într-un acord deplin cu Cele Doisprezece Anateme ale Sfântului Chiril al Alexandriei. Marcu accentuiază în lucrarea sa ίνωσι καθ' νπόστασιι'. El accentuiază faptul că Logosul a fost unit cu carnea din momentul Întrupării. Lucarea a fost scrisă înaintea Sinodului de la Efes, la finele 430 sau la începutul lui 431. A fost găsită şi publicată comparativ recent – în Sank Petersburg în 1891. Marcu teologhiseşte ca şi un antiohian moderat, acceptând şi apărând formula Sfântului Chiril despre "unirea prin ipostas." Este interesant că el nu se atinge în această lucrare de problema numelui *Theotokos.*

Alte lucrări cunoscute sub numele de Marcu se face referire de Dorotei, Isaac Sirul şi Sfântul Ioan Damaschimul.

În lucrările sale Marcu reduce îndemnurile sale morale la pricisncipii dogmatice şi dezvoltă o doctrină coerentă despre păcat şi mântuire şi despre libertate şi har. Marcu şi-a formulat aceste puncte de vedere în polemica sa cu mesalienii şi în etuziasmul controversei el accentuiază ineradicabilitatea libertăţii umane. În general, el ne reaminteşte destul de mult de Sfântul Ioan Hristosm.

În conformiate cu gândirea lui Marcu, ţelul şi finalul "ispitirilor" duhovniceşti este deificarea (îndumnezeirea). "Logosul a devenit carne pentru ca această carne să devină Logos." Domnul a devenit ca noi "pentru ca noi să devenim ca şi El în orice virtute." Răscumpărarea este mai întâi de orice eliberare din moarte, "devastarea iadului şi a morţii." Marcu este întotdeauna iute în a vorbii despre ereditatea morţii şi nu de cea a păcatului şi respinge "necesitatea succesiunii naturale" în păcat. Prin mortalitate Marcu înţelege nu numai instabilitatea compoziţiei psiho-fiziologice şi mortalitatea corporală, ci deasemenea decăderea voinţei în sine. În orice caz, mântuirea este decoperită numai în Hristos şi pentru orice om numai prin botez – prin reînnoirea baptismală efectuală de Duhul. "Nu căutaţi desăvârşirea libertăţii în virtuţile umane, căci nu există nimic desăvârşit în ele. Această desăvârşire se discerne în crucea lui Hristos." Tocmai pentru acest motiv nestricăciunea trebuie să fie dobândită şi împuternicită printr-o "ispită" duhovnicească liberă şi o creştere în bunătate. Noile păcate îl aruncă pe om în regiunea morţii – cu păcatul său personal omul din nou se trage prin sine în necesitatea morţii, devine subiectul din nou al cenzurii şi al tributului devenind mortal şi supus stricăciunii, căci el stinge în sine puterea de reînnoire a Duhului, el renunţă la harul baptismal al învierii şi nestricăciunii. "Sfântul botez este desăvârşit şi ne oferă desăvârşirea, dar el nu face pe nimeni care nu voieşte să împlinească poruncile desăvârşit, căci harul lucră în măsura în care sunt împlinite poruncile. Nu se forţează niciodată "despotismul" omului. Unde iubeşte, prin voinţa sa omul dăinuie, chiar şi prin botez. Harul dat lui se descoperă în sine "în măsura în care sunt lucrate poruncile şi nădejdea mentală."

În “ispită” cel mai important lucru este “voinţa” sau dispoziţia internă a inimii şi voinţei – “ispita” duhovnicească “îndreptează,” nu cea externă – “ispita gândirii sau minţii.” În alte cuvinte, “ispita” rugăciunii prin care se reproduce chipul lui Dumnezeu prin puterea harului. “Ritualul creştinilor este mult mai lăuntric.” Toată lucrarea poruncilor se concentrează în rugăciune, adică în adresarea către Dumnezeu şi în “nădejde mentală.”

Ţelul şi scopul “ispitei” (încerărcrii) este cunoaşterea – *gnosis* – şi memoria lui (la) Dumnezeu – “iadul este ignoranţă” şi ruina înseamnă uitare. Cunoaşterea este posbilă doar prin curăţie şi disciplina de sine a minţii. Prin urmare, nu trebuie doar să ne “închidem emoţiile” şi să nu fim atraşi de impresile externe. Nu trebuie să ne reamintim de păcatele anterioare sau de pretenţii cu o atenţie extensivă, astfel încât să ne murdărim imaginaţia.

Sufletul este întotdeauna necăjit de gânduri şi de atacurile ispitei, dar nu aici constă păcatul şi necurţia. Păcatul constă într-o atenţie lăuntrică pentru interesul imaginilor seductive, în “amestecarea minţii cu ele” — συγκατάθεσις.. Atacul gândruilor — προσβολή — nu este nici păcat nici falsitate, ci mai mult un fel de evidenţă a despotimului voinţei noastre. Păcatul consimte la păcat.

Ceea ce este necesar este curăţirea gândurilor şi independenţa lor faţă de impresile externe. Mintea se disciplinează în rugăciune, este curăţită şi reînnoită de Duhul Sfânt. “Acestea primesc în sine conturul chipului lui Dumnezeu şi sunt îmbrăcate într-o frumuseţe inteligentă inefabilă a asemănării cu Domnul şi este cinstită cu bogăţiile înţelepciunii duhovniceşti.” Inima este curăţită de toate imaginile şi mintea devine “lipsite de înfăţişare” şi apoi ea intră în “locul nevăzut şi imaterial al cunoaşterii,” “ţara cunoaşterii.” Acesta este “Sabatul Sabaturilor” – liniştea duhovnicească a unui suflet raţional care, abstractizându-se pe sine cu mintea chiar şi de tot ceea ce este dumenzeiesc care este tainic conţinut în ceea ce este creatural devine în întregime îmbrăcat doar în Dumnezeu, într-un extaz al iubirii şi prin teologia mistică mintea devine în întregime inseparabilă de Dumnezeu.” Acesta este ţelul impasivităţii şi al extazului. Acelaşi ideal îl găsim în Evagrie şi Nil.

Şenut al Atripei.

La fel ca şi cu orice lucru din această viaţă există extreme. Monahismul nu face excepţie de la regulă. Trebuie să acordăm o atenţie specială Mănăstirii Albe – deasemenea numită Deir Auba Chenouda [Mănăstirea lui Şenut] lângă Atripa sau Athribis şi Schag în Egipt care a fost întemeiată de eremitul Pgol. Ameninţătorul şi severul stareţ Şenut (sau Şenudi care a murit între 450 şi 466) a slujit ca şi stareţ aici pentru mulţi ani. Ucenicul şi succesorul său Besa pretinde că Şenut a condus Mănăstirea Albă timp de 83 de ani şi că a avut 2200 de monahi şi 1800 de monahii sub îndrumarea sa. Regimul era extraordinar de sever şi extrem. Lui Şenut i s-a părut că *Rânduiala Sfântului Pahomie* era prea laxă, prea uşoară pentru o viaţă monahală autentică. Monahii săi trebuiau să semneze un fel de "vot" monahal care promitea ascultare necondiţionată rânduielii stabilite de Şenut. Se pretinde că la un anumit moment el a omorât un monah cu propria lui mână care era aparent vinovat de hoţie şi minciună. Deasemenea se pretinde că deşi nu era simpatizat de monahii săi, faima sa s-a răspândit pretutindeni în Egipt şi că era considerat un sfânt – Biserica Coptă îi sărbătoreşte pomenirea pe 1 iulie. Cracteristic, monahii testaţi trebuiau să treacă prin izolare – ei stăteau cu toţii în mănăstirea lor doar de patru ori pe an.

Incidental, Şenut l-a însoţit pe Sf. Chiril al Alexandriei la Sinodul de la Efes (431) şi a jucat un rol important opunându-se lui Nestorie. Ştia greacă dar a scris în coptă. Şenut este privit ca şi cel mai important scriitor creştin copt. După Besa, Şenut este autorul la un mare număr de scrisori. Multe din predicile sale s-au păstrat. Scrisorie se adresează în principal monahilor şi monahiilor abordând subiecte moanhale, deşi unele sunt polemice. Îi sunt atribuite apocalipse şi viziuni. Lucrările sale există în versiuni etiopiene, siriace şi arabice. Rămâne încă de determinat ceea ce este autentic şi ceea ce este fals în lucrările sale. Biografia sa există în coptă, arabă şi siriacă. Faptul că Şenut era un organizator desăvârşit pare incontestabil. Biografii săi îi laudă personalitatea la fel ca şi împlinirile sale.

9. **Isidor de Pelusium şi Diadoh al Foticeii**

Isidor de Pelusium.

Este posibil să-l includem pe Isidor de Pelusium între scriitorii ascetici, deşi el era mai mult un moralist decât un învăţător al vieţii duhovniceşti în sensul restrâns al cuvântului.

Isidor s-a născut în Egipt la Alexandria. A murit în aproximativ 435. Stilul său duhovnicesc era orişicum mai aproape de antiohieni. L-a respectat foarte mult pe Sfântul Ioan Hrisostom şi i-a luat partea Sfântului Ioan Hrisostom împotriva lui Teofil şi a Sfântului Chiril. Isidor nu a fost niciodată un ucenic adevărat al Sfântului Ioan Hrisostom – după cum scrie Nichifor Calist în lucrarea sa *Istoria Bisericii* (14:53) – el nici nu a călătorit la Constantinopol pentru a studia cu el. În multe lucruri, ei au fost aproape unul de altul cu duhul.

Fiind încă tânăr, Isidor s-a retras l-a o mănăstire lângă Pelusium şi a fost subsecvent stareţ şi preot acolo. Unii cărturari nu acceptă faptul că Isidor a fost stareţul mănăstirii. Ei îşi fundamentează concluzia lor pe o

afirmaţie a lui Sever al Antiohiei şi pe lucrările lui Isidor. Sever a scris într-o scrisoare către un ascetic că Isidor era descris ca şi „venerabilul preot Isidor, altarul lui Hristos, vasul de slujire al Bisericilor, comoara Sfintelor Scripturi.” Faptul că nu există nici o menţiune că Isidor a fost stareţ este luat în sine ca şi o dovadă conclusivă că nu a fost. În *Pateric* îl găsim descris ca şi „ava Isidor Pelusiotul.” Este posibil că acest termen însemna că era un „stareţ” în înţelesul de a fi un „Părinte al deşertului” sau un „Părinte al monahilor.” Acest lucru mai poate însemna că era stareţ de mănăstire. Faptul că *Menologium*-ul lui Vasile II şi *Synaxarium* nu folosesc titlul de “stareţ” nu dovedeşte nimic. Pentru prima dată se face referire la Isidor ca fiind stareţ în secolul al şaselea de diaconul roman Rusticus. Ruticus a fost cel care a selectat patruzecişinouă de scrisori de Isidor, le-a tradus în latină şi le-a ataşat Faptelor celui de al Treilea Sinod Ecumenic. Aici la Isidor se face referire ca şi la *doctor ecclesiae and abbas monasterii circa Pelusium*. Nu există nici un motiv serisos pentru a discredita informaţia dată de Rusticus.

Ceea ce este clar este că Isidor era preot în Pelusium şi cunoscut în deobşte pentru viaţa sa duhovnicească şi pentru cunoaşterea Sfintei Scripturi. Lucările sale mărturisesc că era un monah, că a dus o viaţă monahală şi a dobândit o reputaţie considerabilă între asceţi. Dacă a fost sau nu stareţ devine o întrebare lipsită de importanţă. El a fost cel puţin recunsocut ca fiind stareţ în sens duhovnicesc. Sfântul Fotie îl include pe Isidor de Pelusium în acelaşi rând cu Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz cu privire la scrieri. Sfântul Fotie îl consideră pe Isidor un model de viaţă ascetică şi preoţească.

Cele 2000 de scrisori ale lui Isidor mai există încă. Acest corp bogat de corespondenţă îi descoperă personalitatea, cunoştinţele teologice şi educaţia sa. El nu ştie numai scripturile ci la fel de bine şi literatura creştină primară. Isidor a avut o mare consideraţie faţă de ştiineţle seculare, din moment ce ele sunt o iluminare a adevărului

dumnezeiesc. Nu există nimic ca să împiedice creştinii de a fii hrăniţi de scrierile filosofilor păgâni, din moment ce creştinii ştiu să i-a ceea ce este o hrană authentic ş ice să respingă. El citează extensivs din Demostene, Platon şi Aristotel. Era captivat de Homer. Isidor a avut un interes larg în tot ceea ce este secular şi dumnezeiesc, în tot ceea ce privea lumea în care trăim şi în tot ceea ce privea biserica în care suntem botezaţi. Judecata sa asupra lumii seculare este aceiaşi cu modul de a judeca Biserica.

Cele 2000 de scrisori compuse de el acoperă aproxomativ patru decade, din 393 până în 433. Numerose persoana şi subiecte se i-au în considerare. Toate ediţile existenete în present din scrisorile lui Isidor se bazează pe colecţia făcută de mănăstirea Acoemate din Constantinopol din 450 până în 550, o colecţie cunoscută ca şi *Corpus Isidorianum*. Facundus, episcopul de Hermiana, se referă la acest corp în lucrarea sa *Pro defensione trium capitulorum* (Migne, *Patrologia Latina*. 67, 573). Sever al Antiohiei scrie că Isidor a compus “aproape o mie de scrisori.” Bineînţeles că exista o nevoie pentru o nouă ediţie critică la ediţia scrisorilor lui Isidor.

Influenţa sa s-a răspândit departe şi autoritatea sa era destul de mare. Scrisorile sale poartă mărturie la acest lucru. În scrisorile lui Isidor suntem pătrunşi de indepedneţa şi îndrăzneala judecăţilor sale. El a ocupat un loc în întregime independent în controversa nestoriană. L-a respins imediat pe Nestorie dar a fost nemulţumit de acţiunile Sfântului Chiril. El i-a amintit Sfântului Chiril că “părtinirea nu este curaj şi că aversiunea este de obicei oarbă.” Problema trebuia să fie discutată calm şi imparţial. Isidor nu era sigur că astfel stăteau lucrurile în cazul de la Efes.

Isidor s-a ţinut puternic de hristologia Bisericii şi a apărat-o împotriva unei mari varietăţi de erezii cu diferite ocazii. A scris împotriva arienilor, pe care i-a considerat cei mai periculoşi duşmani ai Bisericii. El îi respinge pe arieni într-o analiză detaliată a Sfintelor Scripuri, prin filologie şi printr-o metodă exegetică. Isidor se referă la Sinodul de la

Nicea: “Acel sfânt Sinod care s-a ţinut la Nicea trebuie urmat fără nici un adios sau fără nici o substragere fiindcă, fiind plin de Duhul lui Dumnezeu, Sinodul a învăţat adevărul.” El foloseşte constant termenii de *homoousios* şi *homoousiotes*.

Isidor a scris împotriva maniheilor, apărând adevărata umanitate a lui Hristos împotriva învăţăturilor lor. “Domnul nostru şi-a ales mama sa din seminţia lui Avraam şi a luat carne din ea. Prin urmare, Domnul cu adevărat a devenit om ca şi noi în toate afară de păcat.”

Aproximativ opt din scrisorile lui Isidor sunt adresate Sfântului Chiril al Alexandreiei. Într-una din scrisorile sale el îi face reproşuri Sfântului Chiril cu privire la comportamentul său de la Efes. “Părtinirea nu este curaj şi aversiunea este oarbă. Dacă prin urmare tu vei evita ambele feluri de orbire, nu tse complace în negaţii vehemente ci trimite orice fel de acuzaţii împotriva ta unei judecăţi drepte. Însuşi Dumnezeu, care ştie lucrurile mai înainte ca ele să aibă loc, te-a învrednicit să vi şi să vezi plângerea Sodomei.Prin urmare el ne-a învăţat lecţia să ne uităm aproape în lucruri şi să le măsurăm bine. Mulţi dintre cei prezenţi la Efes au vorbit strict despre tine ca şi un om a plecat în spre împlinirea anomazităţilor private şi nu ca de cineva care are în inimă aceiaşi cauza cu a lui Iisus Hristos.” În ciuda acestui avertisment, Isidor scrie altundeva să-l avertizeze pe Sfântuluis Chiril să nu cedeze nimic din doctrina sa, să nu sacrifice cel mai mic aspect al acestei dotrine. Isidor i-a scris împăratului Teodosie să oprească interferenţele tribunalului în aceste probleme. Isidor a respins atât “amestecarea” naturilor cât şi “separaţia naturilor” în Hristos. El scrie de două naturi— δύο φύσεις — şi foloseşte termenii de o “persoană” şi un ipostas — εν πρόσωπον και μία υπόστασις.

În scrisorile sale Isidor se referă la două lucrări pe care le-a scris. *Împotriva grecilor* — Λόγος προς έλληνας — s-a pierdut. Lucrarea sa *Despre non-existenţa Destinului* — Λογίδιον περί τον μη ειναι ειμαρμένην — se pare că este identică cu lunga sa scrisoare către Hapocras.

Trăsăturile distinctive ale lui Isidor erau calmul şi imparţialitatea. În scrisorile sale el atinge cele mai variate teme, mai întâi de orice cele exegetice. Modul în care interpretează Scriptura aminteşte de Sf. Ioan Hrisostom. El nu respinge metoda alegorică – şi o foloseşte de mai multe ori – dar el avertizează insistent împotriva patimilor şi extremelor. Trebuie să începem cu sensul direct şi literal al Scripturii şi să explicăm textul în legătura dintre vorbire şi gândire. Cele două testamente sunt armonioase unul cu altul, dar nu trebuie citit Noul Testament în Vechiul. Ele sunt stadii diferite ale Revelaţiei. Legea şi profeţii sunt mai mici decât Evangheliile. Vechiul Testament este greoi şi pitoresc. Deplinătatea adevărului şi legea Duhului se află doar în Evanghelii. Prin urmare este greşit să-L găsim pe Hristos în Vechiul Testament. Aceasta înseamnă a infiltra neîncredere în Sfintele Scripturi printr-o înţelegere forţată a textelor. “Nu s-a spus totul despre Hristos şi dacă nu s-a spus, atunci este incorect să presupunem că s-a spus deja.”

Isidor atinge frecvent teme dogmatice. Poate că nu este un gânditor original dar gândirea sa este întotdeauna strictă şi precisă şi el găseşte cu îndemânare cuvinte exacte pentru ele. Majoritatea scrisorilor se referă la teme morale. El răspunde la probleme legate de subiecte particulare, întotdeuna simplu şi clar. El vorbeşte mult despre lupta lăuntrică şi despre pocăinţă.

Imaginea venerabilului Isidor este foarte impresionantă. A fost mai mult decât orice un învăţător şi el certifică acest lucru cu multă putere. Dar a fost o autoritate liberă şi lăuntrică şi nu o autoritate externă.

Diadoh al Foticeii.

Binecuvântatul Diadoh, episcop al Foticeii în anticul Epinis are un loc aparte în rândul scriitorilor ascetici. Singurul lucru pe care îl ştim despre el este că a fost episcop la mijlocul secolului al cincilea – apare semnătura sa pe o scrisoare către Împăratul Leon, o scrisoare de

episcopii de Epirus după asasinarea lui Proterius al Alexandriei de către monofiziţi în 457. Istoricii contemporani nu-l menţionează. Sfântul Fotie şi nu spune nimic despre viaţa sa dar se referă la adresa sa "remarcabilă" şi îl menţionează ca unul dintre oponenţii monofiziţilor pe vremea Sinodului de la Calcedon în 451 (*Bibl. cod.* 231).

Lucrările lui Diadoh au avut o circulaţie largă – există numeroase copii de manuscrise la care se face referire frecvent de către alţii. Fragmente din ele sunt luate pentru antologii şi *florilegiae*. Cea mai importată lucrare a sa este *Capita centum de perfectione spirituali — O sută de capete despre desăvârşirea duhovnicească.* Acesta este un manual concis şi coerent de viaţă monahală. Un motiv polemic – respingerea mesalianismului – este foarte puternic în această lucrare. Diadoh ne face să înţelegem dificultăţile lăuntrice şi pericolele vieţii monahale, în viaţa şi "ispitirea" rugăciunii, în special capitolele 76 şi 80.

Diadoh defineşte "încercarea" ascetică în termneii căii iubirii — αγάπη. Credinţa este o idee impasibilă sau un concept despre Dumnezeu. Nădejdea este "progresul minţii în iubire în spre ceea ce am nădăjduit." Iubirea "se alătură sufletului cu perfecţiunile lui Dumnezeu, experimentând invizibilul printr-un fel de senzaţie inteligentă."

Iubirea de Dumnezeu este mai întâi de orice un fel de negare şi umilire a sinelui în faţa lui Dumnezeu, un fel de uitare de sine, non-iubire de sine de dragul lui Dumnezeu. Mai mult, aceasta este o părăsire constantă o sinelui în faţa iubirii lui Dumnezeu. Adevăratul ascet doreşte continuu ca Dumnezeu să fie mărit prin el, dar chiar el însuşi ar voi să rămână în acest moment, din câte era, "non-existent." El nu cunoaşte şi nu simte nici un fel de demnitate în el.

Ne putem ridica la această iubire doar gradual. Urcuşul începe prin frica de Dumnezeu. Această frică curăţeşte sufletul şi este acea frică care potriveşte imperfecţiunile. Iubirea se aprinde în procesul de curăţire

şi scoate frica afară. Frica de Dumnezeu este un pământ al "focului impasivităţii" şi prin urmare numai cei care au început "ispitirea" curăţitoare au o frică genuină. Trebuie să dobândim frica prin renunţare la grijile zilnice şi prin trecerea prin marea eliberare de griji.

Iubirea este psihologic imposibilă fără curăţire. Atunci sufletul este încă bifurcat, bifurcat de denunţările conştiinţei şi reţinut cu privire la contemplarea binecuvântărilor extra-pământeşti. Doar într-un suflet curăţit poate integralitatea să fie restaurată prin iubirea care intră acolo. Doar în seninătate şi în libertate de griji poate mintea simţii bunătatea dumenzeiască şi se poate aprinde de iubire pentru mărirea şi glorificarea lui Dumnezeu.

Iubirea genuină este oferită de Duhul Sfânt prin a cărui putere sufletul este curăţit, este Calmat şi îşi găseşte odihna – orişicum, fără libertatea omului. Aceasta nu este "iubire naturală," ci un dar duhovnicesc. Aceasta nu este o mişcare simplă a sufletului sau voinţei.

Este adevărat că în chiar sufletul însuşi, în atât cât acesta se apropie de conştiinţa de sine, există o anumită iubire de pace şi atracţie faţă de Dumnezeul păcii. Această atracţie nu poate fi fermă şi constantă, orişicum, din cauza sărăciei sufletului. Nu este suficent să dobândeşti apatheia. "Seminţele naturale" ale sufletului nu pot germina într-un fruct duhovnicesc. Trebuie să aibă loc în suflet o anumită aprindere a "acţiunii dumezeieşti" sau a "energiei lui Dumnezeu." Iubirea duhovnicească este "un fel de ardere continuă a sufletului şi un fel de agăţare de Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt."

În iubirea duhovnicească se dobândeşte o spontaneitate mai înaltă. Cel care este posdeat de o astfel de iubire desăvârşită este dejea deasupra credinţei căci el are deja în inima sa ceea ce caută şi cinsteşte credinţa. El este în întregime cu Dumnezeu, căci el este în întregime iubire.

Omul este cerat după chipul lui Dumnezeu. Chipul îi este dat lui şi el constă în raţiunea şi în puterea sa

absolută. Dar “chipul” trebuie să se conformeze “asemănării” şi acest lucru este realizat în libertate şi în devoţia de sine a iubirii. Asemănarea cu Dumnezeu este realizată în ispită şi este realizată de inspiraţia harului, dar aceasta nu are loc fără libertatea omului căci pecetea nu se poate imprima pe o ceară netopită. Calea “ispitei” în special la început este înspăimântătoare şi dificilă. Aceasta este cale în jurul ispitelor, o cale a luptei. În general este imposibil să elimini ispitele.

Apatia nu constă în a nu fi atacat de demoni au de intenţii ci în a rămâne impenetrabil, neînvins. Orişcium, apatia este imposibil să fie dobândită în această viaţă a mortalităţii, cu excepţia probabil a martirilor. Deplinătatea ei va fi deplin descoperită atunci când “moartea va fi înghiţită de viaţă” — ίνα καταποθη το θνητόν υπό τής ζωής (*II Corinteni* 5:4), când sufletul nu v-a mai ştii de chipul termporal al vieţii de aici de pe pământ.

Cel mai important aspect al “ispitei” este ascultarea. Aceasta este “uşa şi intrarea iubirii,” căci este antidotul direct pentru mândria neascultării, antiteza directă a neascultării. Apoi este nevoie de abstinenţă ca şi de o doctorie şi o temperare a trupului. Limita şi ţelul abstinenţei este un fel de orbire faţă de viaţa şarlatană, în alte cuvinte, “locuirea obişnuită a sinelui în propria inimă” — ένδημία εν τη καρδία.. Aceasta este o “lucrare duhovnicească” dau “iubire duhvnicească de înţelepciune,” atenţia şi seriozitatea minţii. Aici deznădejdea, acea “boală care îl face pe om leneş” stă în aşteptarea sufletului. Singurul lucru care o vindecă este amintirea lui Dumnezeu, care încălzeşte sufletul şi rugăciunea stăruitoare.

Binecuvântatul Diadoh spune mai multe despre rugăciune, mai mult decât orice de Rugăciunea Domnească. Aceasta nu este doar o invocaţie a numelui lui Iisus ci un fel de “lucrare continuă,” o amintire continuă a lui Dumnezeu. Aceasta este contemplaţia numelui glorios a lui Iisus Hristos în adâncurile inimii. Prin puterea pomenirii continue, aceasta primeşte rădăcini şi lasă un

însemn pe suflet ca şi tipăritura de pe un timbru.

Pentru ca acest lucru să aibă loc, sufletul trebuie să fie curăţat şi liniştit – nu poate fi nici o pomenire continuă într-un suflet agitat şi nervos. “Acel mărit şi dorit nume, care prin mijloacele pomenirii minţii locuieşte în căldura inimii, produce în noi îndemânarea de a iubii desăvârşit bunătatea Sa şi acolo nu mai există nici un fel de obstacol la aceasta. Căci aceasta este acea perlă preţioasă pe care o poţi dobândii vânzându-ţi tot ceea ce ai şi găsirea căreia putem descoperii o bucurie continuă şi inefabilă. Aceasta este ca şi cum sufletul este aprins de lumina şi focul dumnezeisc. În aceasta se găseşte lucrarea Duhului. Înseşi harul se luptă în suflet şi exclamă dimpreună cu acesta: “O, Doamne Iisuse! Şi nimeni nu-L poate chema pe Iisus Domnul decât prin Duhul Sfânt” — και ούδείς δύναται ειπειν ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, μη εν πνεύματι άγίω (*I Corinteni* 12:3).

Venerabilul Diadoh face o distincţie între *teologie* şi *gnosis. Teologia* este mai joasă şi un stadiu mai primar al lucrării şi vieţii duhovniceşti. Mai întâi de toate este darul Duhului, “primul fruct al harului.” “La început harul de obicei iluminează sufletul cu lumina sa prin intermendiul multor sentimente. Pe tot parcursul încercării duhovniceşti acesta îndeplineşte frecvent tainele sale nepătrunse în sufletul care teologhiseşte pentru a ne pune cu bucurie pe calea contemplaţiei dumnezeieşti.” Aceasta este iluminarea sufletului, iluminarea şi luminarea prin “focul schimbării.” Prin aceasta omul devine ca sfinţii îngeri, care locuiesc în radierea dumnezeiască (vezi presudo-Dionisie).

Orişicum teologia nu este un dar. Din partea omului se cere un “test” sau studierea Scripturilor. Prin Scripturi lucrează harul iluminator. Aceasta nu înseamnă o străduinţă a gândirii – acţiunea iubirii este cel mai important lucru dintre toate. Iubirea îl face pe om să se bucure de mărirea lui Dumnezeu. Înţelepciunea este un dar al cuvintelor, un dar al vorbirii şi al măririi lui Dumnezeu cu putere şi forţă, darul “cuvântului duhovnicesc.” Acesta este darul învăţăturii duhovniceşti şi

este un dar special – un dar mai de jos, căci l-a nivelele mai de sus totul devine tăcere şi nu trebuie să ne întoarcem la cuvânt atunci când intrăm în teritoriul tăcerii. “Cunoaşterea experimentală îl alătură pe om de Dumnezeu fără să împingă sufletul în spre cuvinte. Pentru acest lucru mulţi dintre cei care filosofează stau în retragere – deşi ei sunt luminaţi tangibil de cunoştinţă, ei nu se apropie de cuvintele dumnezeieşti.”

Există un anumit pericol în filosofie. Aceasta este o cale largă “din cauza lărgimii şi nelimitării contemplaţiei dumnezeieşti.” Aceasta este întru câtva mai uşoară decât calea îngustă a rugăciunii. Prin urmare este folositor să ne îngustăm sinele şi să îl obligăm la rugăciune şi psalmodie. Acestea temperează mintea şi o păzesc împotriva reveriei şi grăirii în deşert.

În orice caz, rugăciunea este cel mai înalt lucru dintre toate, “mai înaltă decât orice lărgime.” *Gnoza* este rugăciune, o experinţă a rugăciunii, tăcere şi libertate de griji. Gnoza înseamnă eliberare totală de patimi. În măsura în care există succes duhovnicesc, sufletul devine mai tăcut şi acesta se roagă sau cântă în inimă, fără cuvinte audibile.

Trebuie să fim atenţi în special la *darul lacrimilor*, “lacrima nepotolită.” Există lacrimi de durere, “lacrimi de mărturisire” şi forme de lacrimi mai înalte. Există lacrimi de tandreţe şi bucurie, “lacrimi duhovniceşti” – lipsite de durere şi dătătoare de bucurie – “lacrimi ale minţii,” lacrimi ale iubirii arzătoare, atunci când gândurile cuiva devin ca lacrimile din cauza emoţiei şi bucuriei. După tânguirea duhovnicească urmază bucuria şi iubirea de tăcere.

Calea “încercărilor” duhovniceşti este calea ispitei. Orişicum, nu trebuie să înţelegem că sufletul este împărţit între bine şi rău şi că “harul” şi “păcatul” co-există cumva. Acest lucru îl pretend mesalienii. Greşeala lor înseamnă înţelegerea incorectă şi limitată a renaşterii baptismale. În botez, Satan este scos afară şi în locul lui intră harul. Ispitele demonice continuă şi devin chiar mai puternicce

fiindcă ele întunecă sufletul din afară.

Sufletul nu este o "reşedinţă comună" pentru Dumnezeu şi nici nu poate fi. Acest lucru este imposibil din cauza simplităţii sufletului. În botez harul intră în cele mai ascunse unghere ale minţii şi "atunci unde îşi mai poate găsi loc cel rău?" Ispitele lovesc acum prin trup – "duhurile înşelăciunii penetrează sentimentele corporeale şi i-au loc acolo, acţionând asupra sufletului infantil prin uşoara complezenţă a cărnii."

Dualitatea dorinţelor rămâne şi prin aceasta putem să ne dăm seama de oportunitea căderii. În prima cădere cumva mintea umană "a alunecat într-o dualitate a cunoaşterii" – ceea ce înseamnă, o cunoaştere a binelui şi a răului. "Memoria lui Adam s-a împărţit într-o anumită intenţie dual din cauza *neascultării*" – astfel încât omul îşi aduce aminte de bine ca şi de rău. Aici este locul unde lovesc demonii din moment cei ei ditrag şi scindează "memoria minţii" cu diferite feluri de reverii. Lor nu le este îngăduit să pătrundă în adâncimea sufletului, "atâta verme cât Duhul Sfânt locuieşte în noi."

Lupta are loc în regiunea voinţei. "Natura binelui este mai puternică decât experinţa răului, din moment ce binele este şi răul nu este, decât doar dacă este comis." În alte cuvinte, binele este o "natură" — φύσις — şi răul este doar un "stadiu" — εξις — şi mai mult un stadiul al voinţei.

Diadoh corectează greşeala psihologică a adversarilor săi – ei iau bifurcaţia voinţei ca şi o dualitate a ipostaselor. Răul îl i-a în posesie pe un credincios pe măsura înapoierii sale, atunci când "nu toate memebrele inimii sunt încă iluminate de sfinţenia harului." Este adevărat că inima noastră poate genera gânduri rele cu propriul ei accord – în măsura în care nu-şi aminteşte ceea ce "nu este bine." Orişicum acesta este cel mai frecvent un atac demonic şi se pare că el vine din adâncurile inimii din moment ce le asimilăm şi comunicăm cu ele. Mai mult, trebuie evidenţiat că majoritatea ispitelor sunt teste îngăduite de Dumnezeu pentru întărirea voinţei şi pentru reamintirea slăbiciunii proprii – aceasta înseamnă un fel de

“toleranţă educaţională,” în sensul că Satan se ascunde înăuntrul sufletului doar înaintea botezului, dar atunci harul operează din afară, atrăgând sufletul şi predispunându-l la bine.

Aici disputa stă cel mai mult în legătură cu păcatul psihologic – cum trebuie să înţelegem puterea pe care ispitele o au asupra creştinilor? Ce creiază posibilitatea seducţiei şi căderea omului? Harul baptismal crează fruct doar în “încercarea” duhovnicească şi în libertate. Calea păcatului vine din afară, prin înclinaţia voinţei.

Diadoh nu se referă la adeversarii săi pe nume – există menţiunea unor eretici mesalieni sau a lui Euchite doar în inscripţile capitolelor, iar aceste inscripţii sunt de origine mai târzie. Este posibil să credem că Diadoh a avut în minte punctele de vedere ale autorului *Omiliilor duhovniceşti* – şi chiar şi acele concluzii pe care “anumiţi fraţi” le-ar fi putut trage “în simplitatea lor extremă” (vezi Epifanie al Ciprului).

Orişicum, aici disputa nu constă în factorii experienţei ascetice ci doar asupra interperetărilor lor. Deasemenea trebuie adăugat că Diadoh respinge toate senzaţiile vizuale – imaginile asemănăstoare focului şi vocile care sunt amăgirile vrăjmaşului. În trupul nostru corporal nu ni se îngăduie să-l vedem nici pe Domnul sau ceva ceresc. El îngăduie faptul că pot exista visuri de la Dumnezeu. Dar şi în acest caz este bine să nu le primim şi să nu credem în nici o viziune, ca să nu greşim în distincţii prin slăbiciunea sufletului. Trebuie căutate atestările invizibile şi nesensibile – şi aici apare o nouă neînţelegere cu autorul *Omiliilor duhovniceşti.*

Capita centum de perfectione spirituali — O sută de capete despre desăvârşirea duhovnicească – era o lucrare extrem de populară pentru generaţile care au urmat. Ele sunt citate sau invocate de Sfântul Maxim Mărturisitoul, Sfântul Sofronie al Ierusalimului compilatorul lucrării *Doctrina Patrum*, Talasie şi Sfântul Fotie. Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Simeon Noul Teolog şi Sfântul Grigorie Palama au fost inspiraţi de lucrare. “S-a remarcat pe drept

că Diadoh, prin asocierea cu aceste nume diferite: ca de exemplu despre lipsa de formă a frumuseţii Dumnezeirii care limitându-se pe Sine pentru a ni se comunica pe Sine nouă rămâne Ea înseşi nelimitată şi despre unirea trupului cu viziunea dumnezeiască, apare ca fiind unul dintre cei mai evidenţi precursori ai palamismului. El este precursorul isihasmului, pe care Sfântul Grigorie Palama a voit pur şi simplu să-l jutifice în practica sa ascetică şi în orientarea sa mistică… Diadoh numeşte "rugăciunea inimii" "amintirea şi pomenirea Domnului." El deja a centrat toate acestea pe invocarea constantă a numelui lui Iisus şi aşteaptă ca din această practică să câştige viziunea luminii lăuntrice.

Lucarea lui Diadoh a fost tipărită în *Filocalia* rusă, într-un *florilegium* duhovnicesc grec al secolului al optâsprăzecelea şi a avut o mare influenţă în literatura rusă.

Alte lucrări atribuite lui Diadoh sunt încă controversate. O *Omilie la Înălţare* a fost publicată în 1840 de cardinalul Mai. Stilul ei are multe în comun cu cele *O sută de capete despre desăvârşirea duhovnicească. Omilia* apără cele două naturi în Hristos şi se termină cu o afirmaţie hristologică care nu este nimic altceva decât o respingere ascuţită a monofizitismului. În lucrare, sfârşitul se referă la Întrupare care este văzută ca şi o îndumezeire a omului.

Toate cele unsprezece manuscrise ale lucrării intitulate *Descoperirea* — ορασίς — atribuie lucrarea lui Diadoh. Acesta este un dialog despre un vis, un vis în care autorul conversează cu Sfântul Ioan Botezătorul. Subiectele despre care discută ei – sub forma întrebării şi răspunsului – sunt subiecte ascetice: esenţa contemplaţiei, natura apariţilor dumnezeieşti şi natura viziunii beatifice. Multe lucruri sunt reminiscente din Dionisie Pseudo-Areopagitul, în special secţiunea care tratează angeologia. "Viziunea" în mărire a lui Dumnezeu este descrisă minunat: "cei care sunt consideraţi vrednici de ea sunt constant în lumină, întortdeauna bucurându-se, în mărire,

în iubire de Dumnezeu, dar noi suntem incapabili să concepem în ce constă natura luminii lui Dumnezeu care îi luminează. Întradevăr, în acelaşi fel în care Dumnezeu se limitează pe sine timp în care voieşte să rămână încă nelimitat, la fel şi El îşi permite să fie văzut deşi rămâne invizibil. Ce trebuie să înţelegem noi prin virtutea lui Dumnezeu? O frumuseţe fără formă care este cunoscută doar în mărire." Există gândul constant că deşi putem cuprinde delin viziunea cerească după transfigurarea trupului, totuşi aceasta este reflectată pe trup atunci când ne apropiem de viziune aici pe pământ în *"gnoză."* "Energia gnozei noastre duhovniceşti ne învaţă că există un înţeles natural în suflet, mai târziu împărţit în două energii ca şi consecinţă a neascultării lui Adam. Un alt sens este simplu – ceea ce vine la noi de la Duhul Sfânt, pe care nimeni nu-L poate cunoaşte cu excepţia celor care se detaşează voit de avantajele acestei vieţi în spre nădejdea binecuvântărilor viitoare, sunt cele dobândite de cei care prin abstinenţă pedepsesc pofta simţurilor corporale. Numai în aceştia mintea se mişcă cu o vigoare deplină mulţumită detaşării ei şi pot vedea frumuseţea dumnezeiască într-un fel de nedescris urmând ceea ce acesta comunică prin propria bucurie fiecărui trup, după nivelul desăvârşirii proprii, jubilând neîncetat în mărturisirea propriei iubiri: "în El," spune psalmul, "a nădăjduit inima mea şi carnea mea a înviat din nou şi pe Acesta îl voi mărturisii cu toată voinţa mea." Căci bucuria care vine din aceasta sufletului şi trupului este o reamintire de neuitat a vieţii nestricăcioase."

O lucrare cunoscută ca şi *Cateheza* poate fi lucrarea nu a lui Diadoh ci a Sfântului Simeon Noul Teolog (†1022). Există multă similaritate între *Descoperirea* şi *Cteheza* şi ambele pot fi prin urmare lucrarea unui şi aceluiaşi autor. *Cateheza* în originalul ei grecesc a fost cunoscută numai din 1952. Ele ar putea fi totuşi lucrările lui Diadoh.

10. Scriitori ascetici mici

Sfântul Dorotei şi-a început “încercarea” monahală în comunitatea întemeiată de Seridon lângă Gaza. Seridon era stareţul dar conducătorul duhovnicesc al frăţietăţii era venerabilul Varsanufie († 540). El a trăit într-o izolare strică şi în tăcere – dimpreună cu prietenul şi ucenicul său Ioan cel Perspicace sau “Profetul” – şi comunicau cu fraţii numai prin stareţ şi atunci numai prin scris. Venerabilul Varsanufie era un harismatic. Avea darul străvederii şi puteri duhovniceşti. El nu era doar preot, dar ierta păcatele celor care îi căutau ajutorul. S-au păstrat – “răspunsuri la întrebări” sau scrisori – transcrieri ale replicilor sale. Un fragment din acestea fost compilat de Dorotei, care le-a adăugat replicilor lui Ioan, la fel ca şi replicile stareţului Zosima din preajma Cezareei Palestinei. Varsanufie a fost şi autorul unei lucrări împotriva greşelilor lui Origen şi Evagrie.

Prin 540, Dorotei şi-a întemeiat o mănăstire proprie, tot lângă Gaza – pe calea care merge din Gaza în Maiuma. Pentru folosinţa fraţilor din mănăstire Drotei a scris o serie de *Instrucţiuni* — διδασκαλίαί ψυχωθελέις — despre viaţa ascetică, deşi nu toate din cele douăzecişipatru de subiecte din ediţia standard au fost puse la un loc Dorotei însuşi. Mai există doar opt dintre scrisorile sale.

Instrucţiunile au devenit un manual model în comunităţile monahale. Venerabilul Teodor Studitul (759-826) a pus mare valoare pe lucrări. Dorotei a folosit surse literare şi a încercat să sumarizeze tradiţia care deja lua forma şi experienţa ascetică care a fost deja acumulată. El se ocupă puţin de subiecte generale. “Instrucţiunile” sale sunt de o natură adeseori zilnică şi practică

El începe pintr-un ideal clar harismatic. Primul-Creat

era un harismatic. În rai el locuia în rugăciune şi în contemplaţie, “în mărire şi cinste.” Păcatul a însemnat o cădere din contemplaţie într-un “stadiu pseudo-natural” — εις την παράφυσιν — de aici, s-a căzut în moarte. Cu aceasta începe Dorotei.

Dumnezeul-om, Noul Adam ne-a eliberat de păcat şi moarte. În botez există începutul unei noi vieţi, sursa libertăţii pentru bine. Orişicum, libertatea este realizată în lupta duhovnicească, în “încercare.” În “încrcare” cel mai important lucru este “tăierea voinţei proprii,” tăierea poftelor – în alte cuvinte, ascultarea şi subordonarea completă unui conducător duhovnicesc ales. Tăierea voinţei este modul de a ajunge la apatia. Cauzele îngrijorărilor din cauza faptului că dorinţele şi patimile nu au fost împlinite dispar. Apoi poftele însele mor şi sufletul devine pacificat.

Se creiază impresia că dorinţele sunt împlinite întotdeuna. Numai când omul îşi abandonează voinţa sa el vede calea curată a lui Dumnezeu. Altcumva el nu v-a înţelege faptul că acea cale a lui Dumnezeu este curată. Orişicum, ascultarea nu este numai pedagogie ci şi disciplină. Trebuie să ne subordonăm bătrânilor duhovniceşti – adică, harismaticilor. Astfel, ritmul vieţii comunale este determinat de un ideal harismatic. Datoria monahului este să-şi depăşească patimile, să dobândească pacea lăuntrică şi *apathia.*

Printre scriitorii ascetici mici trebuie să-l menţionăm pe bătrânul Isaia. Lui îi aparţin douăzecişinouă de lucrări către ucenici care acoperă aproape toate spectrele “încercării” şi vieţii monahale. Îl ştim pe autor din sursele siriene şi din *Istoria bisericii* lui Zaharie Scolasticul (mort după 563). Nazarie, un nativ din Maiuma lângă Gaza, este cunoscut ca şi unul din “Triada din Gaza,” dimpreună cu Procopie şi Aeneas al Gazei. Zaharia a devenit mai apoi episcop de Mitilena. Deasemenea el a fost autorul vieţilor lui Sever al Antiohiei şi Petru Iberianul. A fost şi autorul unei lucrări în formă de dialog intitulată *De Opificio Mundi* care era menită împotriva neoplatonicilor şi *Disputatio*

împotriva maniheilor. Lucarea sa *Istoria Bisericii* este o sursă valabilă pentru anii din 450 în 491.

Isaia a fost un eremit din Scete care mai apoi s-a mutat în Palestina şi a murit prin 488 în vecinătate cu Gaza. El s-a opus Sinodului din Calcedon şi în timpul său a semnat *Henetoconul* — ἑνωτικόν — Împăratului Zenon în 482. El nu a fost intolerant, orişicum, a avut relaţii de pace cu cei care susţineau Sinodul de la Calcedon. În lucrările sale nu există nimic manifest monofizit. Totuşi, subsecvent patriarhul Sofronie l-a privit negativ. Sf. Teodor Studitul, care a fost atacat pentru că a folosit "lucrările eretice" ale lui Isaia, a fost de opinie că era vorba de alt Isaia.

Strict vorbind Isaia nu a fost un monofizit. Faptul că nu a acceptat Sinodul de la Calcedon a semnificat doar un fel de loialitate parţială faţă de tradiţile locale alexandrine. În scrierile sale el ignoră virtual temele dogmatice – orişicum, a se vedea discuţile despre natura lui Adam şi despre natura lui Iisus. Idea primară a gândirii sale ascetice a fost tăierea voinţei proprii. El scrie mai întîi de orice pentru eremiţi şi pentru cei care trăiau în chilii retrase.

Este dificil să determinăm cînd a trăit Isihie. El era un monah din Sinai care a scris despre *Devenirea întru seriozitate* şi *Despre virtuţi.* În orice caz, acesta nu este Isihie al Ierusalimului, faimosul predicator şi exeget al secolului al cincilea. Isihie ascetul a scris mult mai târziu – el se referă, deşi vag la *Scara raiului* de Sfântul Ioan Scărarul şi de Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Lucrarea sa este extreme de interesantă ca şi unul dintre experimentele care stabilesc sistematic o doctrină despre rugăciunea domnească. În această rugăciune el vede ţelul "ispitei." Vindecarea sufletului stă în liberarea lui de "intenţile" şi părerile ispititoare – adică într-o libertate lăuntrică, în "priveghere" şi "seriozitate" — προσοχή και νήψις — în alte cuvinte, în tăcere – ησυχία.

Tăcerea înseamnă depăşirea totală a oricărei discuţii şi eliberare de orice imagine, atât perceptibile cât şi mentale – sufletul trebuie să devină "lipsit de imagini."

Această tăcere nu poate fi dobândită decât prin rugăciune neîncetată care nu poate fi distrasă chiar de o varietate de cereri şi rugăciuni în cuvinte. Aceaste trebuie să fie o “rugăciune monosilabică” — ευχή μονολογιστος, o simplă “invocare a lui Iisus” — έπίκλησις. Această rugăciune îşi are propriile stadii şi gradual sufletul se ridică în contemplaţie şi este iluminat de lumină. Prin “ridicarea în iubire” aceasta dobândeşte viziuni egale cu îngerii şi serafimii. Isihie îşi aminteşte parţial de Diadoh.

Este necesar să remarcăm lucrările lui Ioan Carpatinul. Nimic nu se cunoaşte despre viaţa sa. Chiar şi timpul în care a trăit nu este clar. Ar fi prea nechibzuit să concludem din faptul că Sfântul Fotie îl numeşte dimpreună cu Diadoh şi Nil ca fiind unul dintre contemporanii săi. Se cunosc un număr de lucrări edificatoare în “capitole scurte care sut puse sub numele de Ioan. Mai întâi de toate sunt *Capitolele mângâietoare către monahii din India.* Apoi mai există capitolele morale, capitolele “ascetico-psihologice” şi capitolele gnostice.

Mergând înapoi până la secolul al şaselea avem de a face cu conversaţile lui Simeon Noul Stâlpnic. Între scriitori secolului al şaptelea este necesar să-l numim pe venerabilul Antioh din *lavra* venerabilului Sava, autorul Pandectelor populare şi pe venerabilul Talasie care a scris *Despre iubire, Despre abstineţă şi Despre viaţa duhovnicească* şi care era prieten cu Sfântul Maxim. Teologia iubirii lui Talasie şi a iubirii de sine sumarizează destul de bine viziunea Sfântului Maxim faţă de acest subiect. Pentru el iubirea de sine este mama tuturor păcatelor şi duce la calea patimilor.

.

12. Corpus Areopagiticum

Natura corpusului.

Lucrările colecţionate sub numele lui Dionisie Areopagitul reprezintă unele dintre cele mai enigmatice eforturi literare ale antichităţii creştine. Nu există nici un motiv să ne îndoim de caracterul pseudo-epigrafic şi în nici un caz nu trebuie să îl vedem ca şi autor pe „Dionisie Areopagitul" care a fost convertit de predica apostolului Pavel relatată în *Fapte* 17:34 şi care în conformitate cu tradiţia antică a devenit primul episcop al Atenei (vezi Eusebiu, IV, 23, 4). Ceea ce mărturiseşte împotriva acestui fapt nu este numai lipsa oricărei menţiuni a lucrărilor lui Dionisie până în secolul al şaselea, ci chiar natura textului sau a *corpusului,* care este mult prea îndepărtat de simplicitatea lipsită de artă a celei mai primare epoci creştine, atât în termenii limbajului cât şi în modul de gândire. *Acest lucru a fost evident prin sine chiar înainte de dependenţa Areopagiticum*-ului – atât ideologic cât şi literar – de învăţătorul neo-platonic Proclu (410-485), lucru deja stabilit indiscutabil. Mai mult, autorul necunoscut a voit evident să creeze impresia unui om care aparţine epocii apostolice – un ucenic al Sfântului Pavel, un martor al eclipsei care s-a produs în ziua morţii Mântuitorului, un martor al adormirii Maicii Domnului şi un asociat al sfinţilor apostoli. Pretenţia unei antichităţi autentice este perfect evidentă şi atunci se ridică problema unui „fals" premeditat.

Orişicum, până la Renaştere, nu s-au ridicat nici un fel de îndoieli cu privire la antichitatea *Areopagiticum*-ului

nici în Est şi nici în Vest, cu excepţia lui Hipatie al Efesului şi mai târziu a patriarhului Fotie. „Lucrările marelui Dionisie” s-au bucurat de o autoritate indiscutabilă şi au creat o influenţă puternică asupra dezvoltării gândirii teologice în epoca patristică târzie, în epoca bizantină şi în Occident în Evul Mediu. *Pare cu greu posibil să presupunem că anacronismele evidente ale manuscrisului au rămas neobservate tot timpul.* Nu este prea evident că oamenii în secolul al şaselea au atribuit fără nici o ezitare întregul rit liturgic dezvoltat, inclusiv luarea voturilor monahale, epocii apostolice – memoria istorică a acelui timp nu era prea slabă. În orice caz, nu trebuie să explicăm faptul că acest corpus era ţinut la o aşa de mare cinste în antichitate pretinzând pur şi simplu că oamenii erau convinşi că acesta aparţinea unui scriitor autoritativ al epocii apostolice. Marile sale merite i-au condus foarte curând la concluzia că era antic.

Probabil este posibil să comparăm *Corpus Areopagiticum* cu colecţia aşa numitelor *Canoane Apostolice* şi aşa numitelor *Constituţii Apostolice.* În forma lor finală ele datează istoric destul de târziu. Această circumstanţă a fost observată tot timpul şi autoritatea lor a fost respinsă din cauza unor interpolaţii extern de neortodoxe. Oamenii nu aveau aceleaşi rezerve faţă de Areopagiticum. Întrebări legate de Areopagiticum au fost ridicate numai odată cu începutul noului criticism filologic din secolul al şaisprezecelea! Primii care au ridicat semne de întrebare au fost Grigorie de Trebizond şi Teodor al Gazei în orient şi în occident Lorenzo Vella şi Erasmus. După ei au urmat Sirmond, Petavius şi Tillemont. Aceşti oameni au arătat originea târzie a lucrării *Corpus Areopagiticum* cu o claritate perfectă. Orişicum nimeni nu a fost imediat deacord cu această concluzie prin orice mijloace şi ne întâlnim cu apărători întârziaţi ai autenticităţii şi apostolicităţii lucrării *Areopagiticum* — chiar recent. În orice caz, originea colecţiei rămâne tainică şi neclară până astăzi şi chiar până astăzi nimeni nu a reuşit să spună ceva substanţial despre autorul real, unde

a fost scrisă sau despre scopurile “falsului.” Încercări de al identifica pe imaginarul Dionisie cu acelaşi Dionisie pe care îl cunoaştem prin intermediul oamnenilor de stat şi scriitorilor secolelor al patrulea şi al cincilea sau cu alte figuri istorice, în special cu faimosul patriarh monofizit Sever al Antiohiei, *trebuie privite ferm ca fiind arbitrare şi lipsite de success.*

Influenţa istorică a lucrării Corpus Areopagiticum.

Semnificaţia lucrării *Areopagiticum* este determinată mai mult decât orice de influenţa ei istorică. Aceste lucrări erau deja în circulaţie la începutul secolului al şaselea. Faimosul Sever al Antiohiei se referă la ele în Sinodul de la Tira în 513 şi Sfântul Andrei al Cezareea le menţionează în exegeza sa la *Cartea Apocalipsei,* o carte scrisă între 515 şi 520.

Sergius de Resaina, care a murit în aproximativ 536, a tradus lucrarea *Areopagiticum* în siriacă. Această traducere a avut o circulaţie largă, în special în cercurile monofizite, deşi Sergius însuşi – originar un prezbiter monofizit şi concomitent medic – a avut o poziţie destul de ambiguă cu privire la disputele dogmatice şi era chiar foarte aproape de nestoriene. El a studiat în Alexandria şi ca şi simpatie filosofică era aristotelian. În orice caz Porfirie a tradus *Introducerea la categoriile lui Aristotel* — Εισαγωγή — şi, spre adăugire, a scris un număr de cărţi despre logică. Traducerea sa a lucrării pseudo-aristoteliene *Despre lume* este cât se poate de caracteristică – aici el a reuşit să dobândească o mare precizie şi stricteţe. Mai mult, Sergius era un mistic, lucru evident din prefaţa sa la traducerea lucrării *Areopagiticum.* Numele lui Sergius este cât se poate de caracteristic ca şi o indicaţie indirectă a mediului în care a circulat mai întâi *corpus*-ul.

La faimoasele discuţii între ortodocşi şi severieni care au acut loc în Constantinopol fie în 531 sau 533 s-a

ridicat problema meritelor acestor lucrări. Severeienii fac referinţă la această lucrare dar conducătorul ortodox, Ipatie al Efesului a respins această referinţă şi a declarat lucrarea *Areopagiticum* apocrifă – ceva care nimeni dintre antici nu ştia.

Foarte curând ortodocşii au început deasemenea să folosească acest corpus. Primul interpretator al lucrării *Areopagiticum* a fost Ioan de Scitopolis (530-540). Aparent este *Scolia* sa care este cunoscută sub numele Sfântului Maxim Mărturisitorul. Copiştii de mai târziu au împreunat *Scoliile* diferiţilor interpretatori dar diacriticele s-au pierdut odată cu trecerea timpului. *Corpus*-ul *Scoliilor* cunocute sub numele Sfântului Maxim ni se prezintă ca şi un întrg omogen Nu foarte multe *Scolii* arată un stil reminiscent al venerabilului Maximus. *Scoliile* lui Ioan de Schitopolis au fost traduse în siriacă în secolul al optulea de Bar-Sergius al Edesei. Chiar mai recent în secolul al şaptelea Iosif de Hadzaia, “contemplatorul,” care este mai bine cunoscut sub numele de Ebed-Iisus şi-a luat sarcina interpretării lucrării *Areopagiticum*. O traducere arabă a lucrării *Areopagiticum*, care deasemenea a primit şi aprobarea Bisericii a fost efectuată dintr-un text siriac oficial. O traducere armeniană a fost efectuată în secolul al şaptelea. Ar trebui menţionate rămăşiţele unei traduceri copte. Toate acestea poartă mărturia unei circulaţii largi şi a autorităţii *corpus*-ului. Leonţiu de Bizanţ şi mai târziu Atanasie al Sinaiului şi Sofronie al Ierusalimului sunt câţiva dintre teologii ortodocşi care folosesc lucrarea *Areopagiticum*. Aceste documente poartă o puternică influenţă asupra venerabilului Maxim Mărturisitorul, care a lucrat la o explicaţie a “pasajelor dificile” din lucrarea *Areopagiticum* şi la lucrările Sfântului Grigorie de Nazianz. Pentru Sfântul Ioan Damaschinul, “marele Dionisie” este o autoritate indiscutabilă.

În replică de susţinere la lucrarea *Areopagiticum*, ca şi o temelie vrednică de încredere sunt apărătorii închinării icoanelor, iconodulii, particular Sfântul Teodor Studitul (759-826) care a ieşit în evidenţă la al Şaptelea

Sinod Ecumenic în 787 şi după al Şaptelea Sinod Ecumenic atunci când controversa cu privive la icone mai era în vogă. Pentru Sfântul Teodor Studitul toată metafizica icoanelor este umplută de gândirea lui Dionise şi el cântă imnuri de laudă adâncimii teologiei lui Dionisie. Sfântul Chiril, apostolul slavilor şi ucenic al Sfântului Fotie vorbeşte despre *corpus* cu mare respect. După Atanasie Bibliotecarul, Sfântul Chiril îl cita pe Dionisie pe de rost. Mai târziu nenumărate personane în Bizanţ s-au angajat în interpretarea lucrării *Corpus Areopagiticum* şi lucrarea a devenit un fel de carte de referinţă pentru teologii bizantini. Aceste interpretări nu au fost colectate deja şi au rămas nestudiate până astăzi. Trebuie să luăm notă specială de interpretările faimosului Mihail Psellos (1018-1079) şi Gheorghe Pahimeres (1242-1310). Parafrazele acestuia din urmă, la fel ca şi *Scoliile* atribuite Sfântului Maxim, au aderat la textul însuşi din manuscrise. Alte evidenţe ale popularităţii lucrării *Corpus Areopagiticum* în secolul al paisprezecelea, în epoca noii renaşterii mistice în Bizanţ şi în epoca Sfântului Grigorie Palama sunt traducerea – bulgară – slavă care a fost cerută de Teodosie mitropolitul Serei în sudul Macadoniei şi efectuată de monahul de la Athos Isaia în 1371. Din grupul eutimian în Bulgaria lucrarea a fost trasnportată către ruşi (*rus*), probabil de mitropolitul Ciprian – o copie manuscris făcută de mâna sa s-a păstrat dimpreună cu alte texte de literatură ascetică şi mistică.

Lucrarea *Corpus Areopagiticum* a fost dusă în Occident destul de timpuriu. În Occident primul care se referă la ea a fost papa Grigorie cel Mare (540-604) care a popularizat doctrina mistică a corpusului, în specila angeologia. Papa Martin I a făcut apel la lucrăre ca fiind autentică la Primul Sinod Lateran în 694. Papa Agato (577-681) se referă la lucrarea *Corpus Areopagiticum* într-o scrisoare care s-a citi la al Şaselea Sinod Ecumenic (680-681) în Contsantinopol. Atanasie Bibliotecarul a tradus *Scoliile* Sfântului Ioan de Schitopolis şi ale Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Corpus Areopagiticum a devenit în particular bine considerat în Franţa, datorită unei indetificări eronate a lui pseudo-Dionisie cu Dinosie al Parisului. În 757 o copie a lurării lui Dionisie a fost trimisă papei Paul I (potific din 757-767) şi dimpreună cu alte cărţi şi lui Pepin cel Scurt, regele francilor. În 827 împăratul bizantin Mihail II (820-829) i-a oferit o copie excelentă regelui Louis [Ludwig] cel Evlavios. În acea vreme nu prea mulţi franci cunoşteau greaca. În mănăstirea Sfântul Denis stareţul Gildum († 840) a tradus *Corpus Areopagiticum* în latină dar traducerea s-a nu s-a bucurat de o răspândire destul de mare. Această traducere a fost forţată să stea în retragere din cauza traducerii faimosului Ioan Scotus Eurigena prin 858 la cererea lui Charles cel Chel. Ioan Scotus Eurigena a admis faptul că a folosit pentru traducere lucrările Sfântului Maxim Mărturisitorul pe care l-a tradus inclusiv. Cunoaştera limbii greceşti de către Ioan Scotus Eurigena era destul de limitată şi prin urmare sunt câteva neînţelegeri grosiere în traducerile sale. Influenţa lui Dionisie şi Maxim Mărturisitorul asupra sistemului de gândire a lui Eurigena – el a fost unul ditre cei mai remarcabili gânditori ai evului mediu timpuriu – a fost excepţional de puternică.

Corpus Areopagiticum a fost foarte influentă în Occident în toată perioada medievală. Acest lucru este evident la Anselm (1033-1109). Hugh de Saint Victor († 1141) se ocupă cu o interpretare la *Ierarhia cerească* (folosind traducerea lui Eurigena). În general, teoriile mistice ale lui Hugh de Saint Victor sunt foarte apropiate de mistica lui Pseudo-Dionisie. Petru Lombardul (1100-1160) a privit *Areopagiticum* ca şi o autoritate incontastabilă. Ioan Saracinul în secolul al doisprezecelea, Toma de Vercelli şi Robert Grosseteste în secolul al treisprezecelea au tradus *Areopagiticum* şi au adăugat comentarii. Alber cel Mare († 1280) comentează la tote lucrările lui pseudo-Dionisie.

Deasemenea Toma de Aquino priveşte aceste lucrări cu mare respect. În *Summa* lui Toma de Aquino există

1700 de citate din *Areopagiticum* – acest *corpus* şi lucrările Sf. Ioan Damaschin au fost principalel sale surse din gândirea patristică estică. Lui Aquino îi aparţine un comentariu special la cartea *Despre numele Dumnezeieşti.*

Bonaventura a fost puternic influenţat de *Areopagiticum.* El a scris o interpretare specială la cartea *Despre ierarhia cerească.* În general, pseudo-Dionisie al evului mediu a fost cel mai puternic şi cea mai respectată autoritate pentru reprezentativii tuturor şcolilor de gândire din toate secolele. Oamenii se întorc de multe ori înapoi la pseudo-Dionisie în dezbaterile despre realitatea obiectivă şi atributele lui Dumnezeu; în învăţătura despre cunoşterea şi contempalrea lui Dumnezeu; în problemele asceticilor şi în interpretarea litughiei. Înfluenţa lucrării *Areopagiticum* se simte în toată literatura liturgică şi în monumentele de artă medievală. Faimosul Dionisie Cartuzianul (1402-1471), *Doctor Ecstaticus* sumarizează literatura medievală cu privire la acest subiect în cometarii extensive.

Influenaţa lucrării *Areopagiticum* se simte foarte puternic asupra misticilor germani şi flamanzi ai secolelor al paisprezecelea şi al cinsprezecelea, în special asupra lui Meister Eckhart (1260-1327) şi Ian van Ruysbroeck (1293-1381) şi asupra autorului necunoscut al lucrării *Urmarea lui Hristos,* adesea atribuită lui Toma de Kempsis (1380-1471). În noua experinţă mistică şi speculativă, tradiţiile contemplaţilor mistice al timpurilor antice sunt reînnoite din nou. În construcţile sale filosofice Nicolae Cusanus (1401-1464) se leagă de lucrarea *Areopagiticum.* Faimosul filosof florentin palatonic Marsilio Ficino (1433-1499) lucra şi el l-a o traducere a *copus*-ului.

Martin Luther (1483-1546) a ridicat întrebări acute cu privire la pseudo-Areopagitul – el considera lucrarea *Areopagiticum* apocrifă şi a văzut în autorul ei un visător periculos. Cam în acelaşi timp Erasmus (1469-1536), urmându-i lui Lorenzo Valla a descoperit o dovadă a originii târzii a *corpus*-lui. Influenţa lucrării *Areopagiticum* nu s-a potolit. Teologii romano catolici ai secolelor al

şaisprezecelea şi al optâsprăzecelea au continuat să se contrazică dacă sau nu textul era sau nu autentic – vezi de exmplu, Leonhard Lessius (1554-1623), Cardinal Cesare Baronius (1538-1607) şi faimosul publicist al lucrării *Areopagiticum* Corderius.

Mistici ca şi Angelus Silesius (1624-1677) şi până la un anumit nivel quietiştii au continuat să se inspire din ea. Nu ar fi o exagerare să spunem că fără influnţa lucrării *Areopagiticum* toată istoria misticii şi filosofiei medievale ar fi de neînţeles. *Areopagiticum* a fost o sursă importantă şi vivace, deşi nu singura, a platonismului, mai precis a neo-platonismului evului mediu.

Problema autorului.

Suntem forţaţi să ne formăm o judecată despre autorul lucrării *Areopagiticum* numai prin operele în sine. Lucrarea *Corpus Areopagiticum* constă din următoarele: (1) Despre Ierarhia Cerească – Περι της ουρανιας ιεραρχιας — care este o descriere a lumii cereşti; (2) *Despre ierarhia ecclesiastică* — Πεςρι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας — care este o descriere şi o interpretare o liturghiei Bisericii; (3) *Despre numele Cereşti* — Περί θείων ονομάτων — care este o lucrare despre variatele proprietăţii ale lui Dumenzeu; (4) *Teologia Mistică*— Περί μυστικής θεολογίας — care este o dicuţie despre inefabilitatea şi incognoscibilitatea esenţei lui Dumnezeu; şi (5) un set de zece scrisori către persoane diferite, în special pe teme dogmatice. Spre adăugire, un text conţine referinţe la o întreagă serie de alte lucrări de acelaţi autor; orişicum, aceasta este cel mai probabil o simplă ficţiune literară. Scrisori semnate de Areopagitul care au fost păstrate doar în traducerile latine şi în scrisori care au fost descoperite în traduceri siriace şi armeniene aparţin altor autori.

Lucrarea *Corpus Areopagiticum* poartă timbrul unui neo-platonism târziu original şi o terminologie teologică foarte rafinată. Orişicum, infleunţa neo-platonică nu o

înghite în întregime şi nu o depăşeşte. Autorul nu este atât de mult un gânditor decât un contemplator şi îndrăzneala sa speculativă este curmată în el dinăuntru de patosul infailibilităţii unui ascuţit simţ liturgic. Speculaţia este prin urmare doar un stadiu preliminar. Există anumite motive pentru a vedea autorul ca şi un monah – în orice caz, el este un susţinător entuziast a-l activităţii monahale intelectuale şi un apărător al autorităţii ierarhice. *Trebuie să-i căutăm pământul de baştină mai mult în Siria decât în Egipt.* Autorul tăieşte într-o epocă a unor intense dispute hristologice dar nu insistă pe tematica hristologică în detaliu – ar fi ca şi cum el evită aceste teme. Aceasta exprimă de ce lucrarea *Areopagiticum* a fost atât de populară între severieni.

Autorul lucrării *Corpus Areopagiticum* nu este atât de mult un teolog cât un observator contemplativ şi liturgist. El transferă centrul gravităţii din viaţa creştină pe liturghie şi sacramente. Influenţa lucrării *Corpus Areopagiticum* a fost cel mai puternic simţit cel mai mult dintre toate în explicaţile la liturgie şi la acţiunile liturgice, în literatura bizantină şi latină medievală liturgică. Orişicum, această interpretare nu începe cu Dionisie – el continuă şi sistematizează o tradiţie care a luat deja formă. Nu putem decât să fim deacord cu faptul că această terminologie reaminteşte de folosirea tainelor greceşti. Orişicum, acest limbaj a fost deschis şi conştient mânuit şi trasnformat în Biserică chiar de la început – în orice caz, alexandrinii din al doilea secol vorbeau în acest limbaj la fel cum făceau şi teologii secolului al patrulea.

Autorul *Areopagiticum* este foarte citit – atât în filosofia elenă cât şi în literatura creştină. Aparent el ştia lucrările capadocienilor destul de bine; el ştia foarte bine lucrările lui Clement al Alexandriei nu numai ale lui Proclu. Legăturile patristice ale lui pseudo-Dionisie merită o atenţie specială. În neo-platonismul său el nu este în nici un fel un inovator – el se ataşează deja unei tradiţii creştine bine dezvoltate şi el le sumarizează primar cu un scop genuin sistematic, cu o mare vigoare dialectică şi

usturime.

VIZIUNEA TEOLOGICĂ

Căile de cunoaştere a lui Dumnezeu.

În doctrina sa despre cunoaşterea lui Dumnezeu autorul lucrării *Areopagiticum* îi urmează pe capadocieni – mai mult de oricine pe Sfântul Grigoire de Nyssa. În existenţa Sa trassubstanţială, "prin propriul Său principiu sau proprietate," Dumnezeu este necunoscut şi nepătruns. El este deasupra oricărui nume şi deasupra oricărei idei, desupra tuturor afirmaţilor, "dincolo de minte, esenţă şi cunoaştere." Este imposibil să-L simţim, să-L imaginăm, să-L înţelegem sau să-L numim. Viaţa lăuntrică a Dumnezeirii este în întregime ascunsă faţă de cercetarea creată şi depăşeşte orice măsură accesibilă care poate fi acomodată unei raţiuni create. Acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu este mutat departe de lume sau că El se ascunde de duhurile raţionale. Dumnezeu este descoperit şi acţionează şi este prezent în creaţie – o creatură există şi locuieşte şi trăieşte în vitutea acestei omniprezenţe dumnezeieşti. Dumnezeu este prezent în lume nu în esenţa Sa, care rămâne întotdeauna de neatins, de necunsocut şi inefabilă, ci în "lucrările" Sale şi în bunătatea Sa care vin dintr-un Dumnezeu incomunicabil ca şi un curent abundent şi care oferă comuniune a tot ceea ce există. El locuieşte în lume prin "emanaţile Sale creative" şi prin "providenţele Sale beneficiale," *prin puterile şi energia Sa.* În descoperirea Sa faţă de lume, Dumnezeu poate fi cunoscut şi comprehensibil. Acest lucru înseamnă că Dumnezeu este comprehensibil numai prin Revelaţie. "În general," avertizează Dionisie, "nu trebuie să spunem sau să gândim nimic despre Dumnezeierea transubstanţială şi ascunsă cu excepţia faptului că ni s-a descoperit prin Logosul lui Dumnezeu." Există, orişicum, un alt fel de Revelaţie. Există lumea înseşi, căci într-un anume sens

lumea întreagă este o anumită imagine a lui Dumnezeu şi este inflitrată cu energiile Lui dumnezeieşti. În Dumnezeu există un "prototip creativ" al lumii, prin participare în care lumea are o realitate obiectivă. Dumnezeu este cognoscibil şi compehensibil în relaţia Sa cu lumea sau cu toată creaţia – precis în această relaţie şi numai prin această relaţie. Cunoaşterea nu penetrează niciodată adâncurile ascunse şi inefabile ale vieţii dumnezeieşti. Dumnezeu poate fi înţeles şi descris în două feluri: fie contrastându-L rezolut şi ascuţit cu lumea; adică, prin negarea tuturor frazelor şi definiţilor care se referă la El care sunt potrivite şi adecvate pentru creaţie – ceea ce înseamnă toţi şi fiecare sau prin înălţarea tuturor definiţilor cerute de creaţie – şi din nou fiecare şi oricine. Astfel există două feluri deschise cunoaşterii lui Dumnezeu şi a teologiei: *calea teologică pozitivă sau catafatică şi calea teologică negatică sau apofatică.* Calea apofatică este mai înaltă – doar că poate duce la întunericul dumenzeiesc care arată cum lumina neapropriată apare creaţiei.

Calea contrastării lui Dumnezeu cu creaţia cere negaţie. Este imposibil să spunem ceva afirmativ despre Dumnezeu căci orice afirmaţie este parţială, prin urmare dând naştere limitaţilor. În orice afirmaţie ceva ascuns este exlus tăcut şi o anumită limită este presupusă. În acest sens este posibil şi necesar să spunem că El este Nimic, αυτό δε μη ον — căci El nu este ceva particular sau limitat. El este deasupra oricărui lucru definit şi deasupra oricărui lucru individual. El este deasupra oricărei limitaţii, deasupra oricărei definiţii şi afirmaţii şi prin urmare deasupra negaţilor la fel de bine. Apofaticul "nu" nu trebuie interpretat greşit şi consolidat catafatic – este un sinonim cu "deasupra" (sau "dincolo" şi "pe lângă"). Acesta nu semnifică nici limitaţie nici excepţie ci ridicare şi superioritate. "Nu," nu este conţinut în sistemul numelor create ci opus întregului sistem şi chiar fiecărei categorii a cunoaşterii cosmice. Acesta este un "nu" complet original, un "nu" simbolic – un "nu" al incomensurabilităţii, un nu al

limitării. Dumnezeirea nu este subiectul definiţilor perceptibile şi spaţiale, nu are un contur, o formă, o calitate, o cantitate sau un volum. Dumnezeierea este deasupra tuturor numelor şi definiţilor speculative. Dumnezeu nu este suflet, nu este raţiune, nu este imaginaţie, nu este opinie, nici gândire şi nici viaţă. Dumnezeu nu este cuvât sau idee – şi prin urmare El nu este perceput nici prin cuvânt nici prin idee. În acest fel Dumnezeu nu este "subiectul" cunoaşterii. Dumnezeu este deasupra cunoaşterii. Dumnezeu nu este număr, ordine, magnitudine, moft, egalitate sau similaritate sau inagalitate şi disimilariatate. Dumnezeu nu este putere, culoare, viaţă, timp, o epocă, nu este cunoaştere, nu este adevăr, nu este împărăţie, nu este înţelepciune, nu este unitate. Dumnezeu este un Dumnezeu anonim, Θεος ανωνυμος. El este deasupra a toate – "nimic din ceea ce există şi nimic din ceea ce nu există," "totul în toate şi nimic în nimic." Prin urmare calea spre cunoaştere este calea abstracţiei şi negaţiei, calea simplificării şi a tăcerii, astfel încât a-l cunoaşte pe Dumnezeu " ca pe ceva îndepărtat de tot ceea ce există" devine posibil. Aceasta este calea ascetului. El începe cu o "curăţire," καθαροίς. Pseudo-Dionisie descrie *catharsis*-ul ontologic, nu psihologic. Acesta este o eliberare de orice fel de amestecătură – ceea ce înseamnă, o "simplificare" a sufletului sau să ne exprimăm diferit, o *"adunare a sufletului,"* o "adunare uniformă" sau o concetrare, o "intrare în sine," o abstractizare faţă de orice cunoaştere, faţă de toate imaginile, perceptibile şi intelectuale. Aceasta înseamnă şi o realitate a sufletului – îl recunoaştem pe Dumnezeu doar când Duhul se odihneşte, prin repausul ignoranţei.

Această ignoranţă apofatică este o supra-cunoaştere – nu absenţa cunoaşterii ci o cunoaştere perfectă şi prin urmare *incompatibilă* faţă de orice cunoaştere parţială. Dumnezeu este cunoscut nu din fară, nu prin meditaţia *despre El,* ci printr-o unire incomprehensibilă *cu* El, ενωσις. Acest lucru este posibil doar prin extaz, prin

călcarea dincolo de toate limitele, printr-un fel de frenezie duhovnicească. Aceasta însemnă intrarea într-un întuneric sacru, "întunericul ignoranţei," "întunericul tăcerii." Această "călcare" este adevărata cunoaştere, dar este o cunoaştere fără cuvinte şi idei şi prin urmare este accesibilă celui care o dobândeşte – deşi nu este accesibilă în întregime lui căci nimeni nu o poate descrie sieşi. Cea mai înaltă cunoaştere se descoperă "în întunericul ignoranţei," în care sufletul intră la nivele înalte: "cea mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu este acea care se dobândeşte prin ignoranţă, prin mijloacele unei uniri care transcede raţiunea, *când raţiunea,* fiind separată de tot ceea ce există şi mai apoi abandobându-se pe sine, *combină cu raze* care luminează de sus**,** prin care şi de unde este iluminat în abisul incomprehensibil al înţelepciunii." Aceasta nu este mintea, un cuvânt sau înţeleciunea deoarece este vorba de *cauza* minţii, a cuvintelor şi a înţelepciunii. Aceasta este regiunea acelei tăceri tainice şi necuvântătoare. Regiunea în care gândirea este inactivă şi sufletul îl atinge pe Dumnezeu, simte Dumnezeirea. Este contactată de El în iubire, rugăciune şi cântec — υμνει. Trebuie să ne urcăm mai sus şi mai sus, să trecem de toate înălţimile sfinte, să abandonăm toate sunetele cereşti, luminile şi cuvintele – şi să intrăm în "tainicul întuneric al ignoranţei" unde cu adevărat locuieşte Cel care este mai presus şi dincolo de tot. Astfel a fost calea Sfântului Moise.

Pseudo-Dionisie citează acelaşi model exemplar al ecstazului ca şi pe Sfântul Grigorie al Nyssei (urmându-i lui Filon). Într-o astfel de contemplaţie mistică Dionisie vede sursa şi ţelul oricărei cunoaşteri genuine ale lui Dumnezeu. Pe înălţimi mintea cade în tăcere şi nu v-a avea niciodată puterea de a spune cuvinte inefabile auzite acolo. Acest lucru nu înseamnă că încercările logice ale cunoaşterii reflective sunt imposibile sau arbitrare. Acesta nu este cunoaşterea finală – şi pentru ea există o măsură mai înaltă în descoperirea şi cunoaşterea aproximităţii dinamice. Toate noţiunile umane sau definiţile Dumnezeirii

sunt mai mult un fel de încercare a raţiunii. Orişicum, ele nu sunt goale şi lipsite de fundament. Dumnezeu este înţeles prin extaz, prin părăsirea şi trecrea dincolo de lume. Dar acest "dincolo" nu are un sens spaţial.

Prin urmare, cunoaşterea lui Dumnezeu dincolo de lume nu exclude cunoaşterea *întru* lume şi prin lume. Taina dumnezeiască şi inaccesibilitatea dumnezeirii nu înseamnă ascundere. Din contră, Dumnezeu se *descoperă.* Teologia mistică şi apofatică ("teologia mistică") nu exclude Revelaţia. Aceasta este o "urcare" fiindcă este posibil ca Dumnezeu "să coboare," să se descopere, *să apară.* Putem definii tema primară a teologiei lucrării *Areopagiticum* ca şi tema despre Dumnezeu şi Revelaţie, ca şi tema despre "apariţile lui Dumnezeu," despre teofanii. De aici urmează trecerea în teologia catafatică.

După Dionisie teologia catafatică este posibilă din cauza întregii lumi, a tot ceea ce există, este un fel de imagine sau descriere a lui Dumnezeu. "Îl cunoaştem pe Dumnezeu nu din natura Sa, care este incognoscibilă şi transcede orice gând sau raţiune, ci din ordinea tuturor lucrurilor care au fost stabilite, care conţin anumite imagini şi similarităţi cu prototipurile dumnezeieşti – urcarea la El care este găsit departe şi deasupra la toate într-un fel de ordine specială, prin abstracţia din toate şi urcarea mai presus de toate." Aceasta nu înseamnă a deduce cauza din effect, *nici judecarea lui Dumnezeu prin lume,* ci mai mult contemplarea prototipului imaginilor: *contemplarea lui Dumnezeu în lume.* Căci tot ceea ce are creaţia**,** o are prin "comuniune" cu faptele şi energiile dumnezeişti care coboară şi se revarsă în lume. Tot ceea ce există, există doar în măsura în care există această comuniune. În cunoşaterea catafatică sau în cunoaşterea lui Dumnezeu, în general, urcăm la Dumnezeu ca şi la Cauza a toate. Pentru Pseudo-Dionisie, Cauza se descoperă sau apare în ceea ce a fost creat. Actele creative sau cauzele lui Dumnezeu sunt *apariţia dumnezeiască* – *teofania*. Orice revelaţie dumnezeiască este o *teofanie,* o prezenţă, o apariţie. Prin urmare, există ceva direct şi

intuitive în cunoaşterea catafatică sau cunoaşterea lui Dumnezeu.

Judecăţile şi definiţile catafatice nu au ajuns niciodată la înseşi esenţa transsubstanţială a lui Dumnezeu. Se vorbeşte de Dumnezeu în lume, despre relaţia lui Dumnezeu cu lumea, despre Dumnezeu în revelaţie. Acest lucru nu slăbeşte realismul lor cognitiv. Conceptul primar al teologiei catafatice este providenţa — πρόνοια. Din câte o înţelege Dionisie, "providenţa" este un fel de mişcare de "ieşire în afară" a lui Dumnezeu în lume — πρόοδος — o coborâre în lume şi o reîntoarcere la Sine – dumenzeiescul επιστροφή – un fel de mişcare de rotaţie a iubirii dumenzeieşti. Providenţa este o anumită omniprezenţă complet reală – cu providenţa Sa, Dumnezeu este prezent în toate şi devine toate de dragul binelui şi al mântuirii universale. Dumnezeu, din câte era, *iasă afară din sine* – imutabil şi continuu El iasă afară în lume, deşi în această acţiune constantă a Sa, El rămâne nemişcat şi imutabil. El rămâne într-o identitate şi simplitate perfectă cu proria-i realitate – *aceiaşi şi diferită.*

În providenţa dumnezeiască starea şi mobilitatea, nemişcarea şi mişcarea — στάοις και κίνησις — coincid tainic. Acest lucru este exprimat de simbolul neoplatonic al cercului, în centrul căruia se adună toate razele împreună – "imaginea minţii," după Proclu. Dumnezeu coboară jos, stă şi urcă înapoi etern. Pentru Dionisie, locuirea lui Dumnezeu şi mişcarea nu semnifică nici un fel de amestecare sau disoluţie. Aceasta nu înseamnă, explică Dionisie, o "schimbare" sau "transformare" ci doar faptul că Dumnezeu a creat totul, a adus totul în fiinţă şi conţine totul, înfăşurând totul tainic şi îmbrăţişând totul cu providenţa Sa variată.

În coborârea ei către comunicanţi bunătatea lui Dumnezeu nu-şi părăseşte imutabilitatea esenţială. Dumnezeierea este separată supra-esenţial, "retrasă" din lume – aceasta este limita finală şi definitivă, ultimul gol – *hiatus* sau *trans,* de netrecut – υπέρ.

Puterile dumnezeieşti sunt multe şi variate şi Dionisie

le numeşte simplu semne distinctive — διακρίσεις. Marele număr al darurilor şi faptelor dumnezeieşti nu violează unitatea şi identitatea existenţei Sale. În faptele Sale, Dumnezeu are multe nume, dar în simplitatea inalterabilă şi imutabilă a realităţii Sale obiective, El este mai presus de orice cuvânt şi nume şi cu cât cineva se apropie mai mult de Dumnezeu, cu atât mai mult limita umană păleşte şi cuvintele se împuţinează.

Printre numele dumnezeieşti, Dionisie plasează *bunătatea* — το αγαθόν — în primul rand. Din cauza bunătăţii Sale, Dumnezeu crează, stabileşte, dă viaţă şi împlineşte totul. Facerea binelui înseamnă o proprietate a binelui. La fel cum razele dătătoare de lumină ale luminii se extind în toate părţile de la sursă, aşa şi Supremul bine ilumineză tot ceea ce există cu iradierea neschimbată şi emite raze dătătoare de viaţă supra-esenţiale – “razele bunătăţii depline” în toate direcţile. Soarele ar fi doar o imagine pală şi vizibilă a luminii duhovniceşti şi dumnezeieşti. Lumina este chipul binelui. Tot ceea ce există năzuieşte spre această lumină strălucitoare şi tot ceea ce există gravitează împrejurul ei şi în măsura în care reuşeşte să i se acomodeze ei – ceea ce ar însemna, doar atât cât le este permis de razele luminii duhovniceşti inteligente. Mai mult decât atât, aceste raze purtătoare de lumină pot fi numite şi “razele întunericului dumnezeiesc,” căci ele orbesc prin forţa luminii lor nestăpânite – “lumina inaccesibilă” a Dumnezeirii este un întuneric care este conferit de excesivitatea acestei iluminări imparţiale.

Aici Dionisie este chiar literal apropiat de Proclu şi nu face nimic altceva decât să reproducă metafizica neoplatonică a luminii. Orişicum, aceste metafizici şi limbajul legat de această metafizică a fost asimilat de Biserică mult mai devreme. În cele din urmă, Sfântul Grigorie de Nazianz a fost cel care a spus că “Dumnezeu în lumea intelectulă este ca şi soarele în cea perceptibilă.” Tot simbolismul creştin este inflitrat de aceste metafizici ale luminii – rădăcinile şi începuturile cărora sunt mult mai adânci decât neoplatonismul.

Binele, ca şi o lumină inteligentă şi atotpătrunzătoare este începutul unităţii. Ignoranţa este începutul diviziunii. Lumina duhovnicească, care împrăştie întunericul necunoştinţei, adună totul la un loc şi aduce îndoielile frământătoare într-o cunoaştere unificată care este adevărată, curată şi simplă. Lumina este unitate care purcede unitate. Razele crează unitate. Dumnezeu este unitate sau mai bine spus supra-unitate – o unitate care aduce totul într-unul, care uneşte şi reuneşte totul. Unitatea dumnezeiască semnifică mai întâi de orice simplitatea perfectă şi indivizibilitatea existenţei dumenzeieşti. Dumnezeu este numit “simplu” sau “singur” fiindcă în simplitatea Sa indivizibilă, El rămâne deasupra oricărei multitudini, deşi El este Creatorul tuturor lucrurilor. El este nu numai deasupra doar a multitudinilor ci şi singularitate, la fel ca şi orice fel de număr în general. Mai mult, El nu este doar începutul, cauza şi măsura oricărui fel de numerotaţie, din moment ce orice numerotaţie presupune unitate şi multitudinea poate exista doar întru limitele unei unităţi mai înalte. Lumea există prin unitatea perfectă a providenţei Dumnezeieşti. Întrega realitate obiectivă gravitează în spre acest centru, din care iradiază puterile dumnezeieşti pe care le conţin – şi în aceasta constă baza stabilităţii. Aceasta nu este o dependenţă externă sau o atracţie forţată ci atracţia iubirii. Totul ţinteşte spre Dumnezeu ca şi pentru propria cauză şi ţel, căci totul purcede din El, totul se întoarce la El şi există prin El şi în El, căci totul purcede din aceată iubire, căci El este Binecuvântarea şi Frumuseţea – şi se potriveşte ca Binecuvântarea şi Frumuseţea să fie obiectul atracţiei şi iubirii. Iubirea dumnezeiască îi cuprinde pe iubitori ca şi un fel de extaz – εστί δε και εκστατικός ό θειος ερως. Această iubire este aprinsă chiar de Dumnezeu – cu răsuflarea tandră a bunătăţii sale. Binecuvântarea se oferă doar în iubire. Binecuvântarea atrage şi este descoperită ca şi obiectul iubirii. Această iubire este deasemenea începutul ordinii şi armoniei – o forţă simplă propulsată de la sine care atrage totul în spre unitate, în

spre “o anumită unitate-creatoare de disoluţie.” Ca şi Binecuvântare, Dumnezeu este Iubire şi prin urmare El este deasemenea şi Frumuseţe, căci Frumuseţea şi Binecuvântarea coincid în singura cauză a întregii existenţe. Timbrul frumuseţii Dumnezeieşti este pe toată creaţia. Curgând spre noi de la Părintele luminilor este o forţă creatoare de unitate care ne ridică la simplitate şi unire cu Dumnezeu. Lumina dumnezeiască nu-şi pierde niciodată unitatea în fragmentarea ei “cu scopul de a se dizolva cu muritorii într-o disoluţie care îi ridică pe ei la înăţime şi îi uneşte cu Dumnezeu.” Prin faptul că este simplu şi singur în această identitate singulară şi lipsită de mişcare, Dumnezeu deasemenea crează unitate pentru iluminaţi, deşi El luminează strălucitor sub acoperăminte sfinte şi variate.

Dumnezeu este Frumuseţe, Supra-Frumuseţe, Omni-Frumuseţe, fără început şi sfârşit, fără nici un defect sau pată – sursa şi prototipul fiecărei frumuseţi şi a tuturor frumuseţilor. Ca şi Binecuvântare, Dumnezeu este începutul a toate. Ca şi Frumuseţe, Dumnezeu este sfârşitul a toate, căci totul există din cauza Sa şi îşi primeşte din El frumuseţea; ceea ce înseamnă proporţia şi măsura. Urmându-i lui Platon (şi Proclu), Dionisie produce κάλλος din καλουν, “ a chema, a invoca” şi repetă idea platonică a frumuseţii ca şi obiect de atracţie. Frumuseţea este cea care aprinde iubirea. Dionisie descrie frumuseţea existentă prin sine cu aceleaşi cuvinte pe care Platon le pune în gura lui Socrate în lucrarea *Symposium.* Aceasta este frumuseţea care există în şi prin sine şi a existat etern, “ceva care a existat întotdeauna, care nu este născut şi nu piere, nu creşte mai largă sau mai mică, nu este aici sublimă şi acolo urâtă,” ceva care “existând în şi prin sine a avut aceiaşi aparenţă şi este eternă.”

Începutul fiecărei existenţe şi ordini stă în această frumuseţe supremă, căci o simplă frumuseţe atrage, unifică şi coordonează totul. De aici, toate legăturile, toate similarităţile şi tot acordul în realitatea obiectivă. De aici urmează măsura, eterogenitatea şi simplitatea. Fiind

deasupra oricărei diviziuni şi multitudini, Dumnezeu aduce totul la sine ca şi o frumuseţe mai înaltă, o frumuseţe şi o binecuvântare după care se tânjeşte.

În gândirea lui Dionisie o astfel de legătură strâmtă între iubire şi frumuseţe este un alt motiv platonic şi neoplatonic care a fost asimilat de întreg ascetismul creştin, în special perioadele din urmă. Spre adăugire, "senzualitatea" metafizică a elenismului fuzionează cu Biblicul – după cum este exprimată în *Cântarea Cântărilor* – în acest epitom simbolic al iubirii religioase. Aici Dionisie este un succesor al Sf. Grigorie de Nyssa care l-a rândul său îl repetă pe Origen. Aceasta este o idee veche care a devenit tradiţională. În Dionisie, ea a fost reîntărită de o altă doctrină tipic elenică – doctrina forţei cosmice a iubirii şi a semnificaţiei cosmice a frumuseţii.

Iubirea este forţa legăturii şi unităţii şi, la fel ca şi iubirea şi frumuseţea, Dumnezeu este Furnizorul, Cretorul şi Prototipul lumii.

Dumnezeu este totul, din moment ce El nu este nici un fel de lucru particular, căci totul este conţinut în Dumnezeu întru care sunt "temeliile create" şi "prototipurile." Dumnezeu este cea mai înaltă Fiinţă a tot ceea ce este real, Cauza implementatoare, Forţa susţinătoare şi "Ţelul final în toate" — αρχή και τελος, Α και Ω. Bazele creative şi determinatoare al totului — υποθετικοί λόγοι — preexistă *indivizibil* în Dumnezeu, corespunzător căruia Supra-Realul predetermină şi produce totul. Aceste "predeterminări" sunt "prototipuri" — παραδείγματα — care, mai mult decât atât sunt predeterminări dumenzeieşti şi atoate bune. După interpretările scolasticilor, acestea sunt "gândurile desăvârşite şi eterne ale eternului Dumnezeu." După explicaţiile Sf. Ioan Damaschin, acesta este "sfatul dumenzeiesc veşnic." Acesta este un chip al lumii în Dumnezeu, la fel de bine ca şi voinţa lui Dumnezeu cu privire la lume. Există o anumită lume a ideilor, deşi aceasta nu este o lume existentă prin sine, suficentă prin sine. Mai mult, lumea ideilor există întru Dumnezeu şi îl

descoperă pe El lumii. Aceasta este faţa lui Dumnezeu care se întoarce spre lume. Această faţă străluceşte luminos şi aceste “raze” sau “energii” intră în lume, o pătrund, o crează, o conservează şi îi dăruieşte viaţă. Aceste “prototipuri” sunt providenţa vie şi dătăroare de viaţă a lui Dumnezeu, “energiile creative” ale lui Dumnezeu.

Aceasta nu este o lume intelectuală visătoare contemplată de la o distanţă inaccesibilă, ci o lume a forţelor, o forţă vie atotputernică. *În aceasta constă diferenţa esenţială între Dionisie şi Platon.* Pe de altă parte, aceste “prototipuri” nu sunt lucruri în sine ci prototipurile lucrurilor sau paradigmele. Într-un anume fel lucrurile sunt legate şi similare lor, dar numai cu privire la ceva mai înalt şi diferit — μέθεξις, μίμησις. *În aceasta constă diferenţa între Dionisie şi emanaţiile neoplatonice.* Mai mult, într-un anume sens “definiţile” lucrurilor sunt sarcini – nu numai “prototipiri” ci deasemenea şi “ţeluri.” Prin urmare, în lume mişcarea, atracţia şi năzuinţa sunt posibile şi necesare. Lumea nu numai reprezintă “prototipul” dumnezeiesc ci îl şi reflectă. Prototipul nu este numai o “paradigmă” ci şi un “scop” – un “final” sau o împlinire — ὡς τελικόν αίτιον. Implementaţia sau “împlinirea” — τελείωσις — presupun co-participare, “imitaţie” — Θεου συνεργόν γενέσθαι. Începutul nu coincide deplin cu finalul – între ele există un interval dinamic. “Reflexia” şi “imitaţia” nu coincid.

Pentru Dionisie principalul lucru era ca toate definiţile şi calităţile a ceea ce există să se întoarcă la Dumnezeu – căci altcumva cum ar putea exista? În legătură cu ele Dumnezeu nu este doar cauza externă sau un fel de prototip, ci la un anumit nivel (“analogic”) totul este “chipul” Său. Prin urmare nimeni nu trebuie să mute definiţia ontologică a ceea ce există spre Supra-Real, ca şi în spre un scop, ţel, sfârşit, limită. Dumnezeu există şi lumea există fiindcă Dumnezeu este o realitate obiectivă – în acea realitate obiectivă a lumii stă chipul dumnezeiesc. Lumea trăieşte fiindcă Dumnezeu este viaţă şi viaţa lumii este un fel de comuniune cu viaţa dumenzeiască. Existenţa

este un dar dumnezeiesc de la Dumnezeu şi primul dintre darurile Sale. Deasemenea toate calităţile sunt daruri dumenzeieşti. Ele toate reflectă pe Dumnezeu la un anumit nivel “căci astfel nu ar exista dacă nu ar fi legate cu esenţa şi începutul a ceea ce există.” “Realitatea obiectivă a toate constă în realitatea obiectivă a Dumnezeirii.” Într-un anume fel totul este în legătură cu Dumnezeirea. Prin urmare este posibil să afirmăm totul despre Dumenzeu, căci El este începutul şi sfârşitul, scopul şi temelia nesfârşită a toate.

Totuşi nimic – nici temporalul nici invariabilul – nu ln reflectă pe Dumnezeu în întregime. Dumnezeu este desupra a toate. Prin urmare toate numele luate pentru “providenţa” Sa sunt doar metaforic potrivite pentru El. Dumnezeu este esenţă şi Realul – mai bine spus, Supra-Realul. Dumnezeu este viaţă căci El este sursa vieţii. Dar El este Supra-viaţă, căci El este viaţa în Sine şi toată viaţa curge din El. Dumnezeu este Înţelepciune, Raţiune, Intelect, Adevăr. Dumnezeu este Energie şi Putere şi sursa întregii puteri şi energii – puterea care menţine totul, afirmă şi prin urmare mântuieşte totul. Prin virtutea cestei puteri providenţiale în toate, Dumnezeu este mântuirea a toate. Dimpreună cu acestea Dumneue este Adevăr, Adevărul a toate şi despre toate fiindcă toată ordinea şi structura se întorc la El şi Dumnezue se leagă de tot în conformitate cu vrednicia fiecăruia.

Totul tă în legătură cu Dumnezeirea, dar l-a un anumit nivel şi în feluri diferite. Lucrurile lispte de animaţie sunt laute în considerare numai în măsura în acre există – numai în măsura *realităţii lor obiective.* Lucrurile vii sunt legate în măsura vieţii lor. Fiinţele raţionale sunt legate de *înţelepciunea* atot perfectă a lui Dumnezeu. Toate aceste nume multipe luate de providenţa divină sunt neadecvate prin virtute multitudinii lor, căci Dumnezue este esenţial Unul. Toate lucrurile vorbeşc despre Dumnezeu şi nu spun destul. Toate îi aduc mărturie lui şi nici unul nu-L descoepră. Toate numele catafatice vorbesc despre “enrgiile” şi “providenţa” sa dar nu despre esenţa

Sa. În multitudinea teofaniilor sale multitudinea numelor dumnezeieşti semnifică multitudinea faptelor sale fără să violeze simplitatea esenţială şi existenţa Sa supra-multiplă.

Aici teologia catafatică se mută în spre apofatic. Putem şi trebuie să negăm tot ceea ce poate fi spus despre Dumnezeu fiindcă nimic nu este măsurat de El şi El este deasupra a toate. Dar El este deasupra nu numai a afirmaţilor ci şi a negaţilor, căci el este *plinătatea* a toate. Fiind a toate numit, Dumnezeu este la fel de bine lipsit de un nume exact. Fiind totul în toate, El nu este nimic în nimic.

Dionise face o disticţie între numele dumnezeieşti generale, pe care El l aplică întregii Sfintei Treimi şi numele *ipostatice.* Toate definiţile teologiei apofatice şi catafatice sunt nume generale. Toate numele providenţiale desemnează activitatea indivizibilă a Treimii supra-esenţiale. Toate aceste nume vorbesc despre Unitatea Dumnezeirii. Dionisie trage o distincţie între aceste nume generale şi (1) numele ipostaselor trinitare care desemenază proprietăţi speciale ale Persoanelor Dumnezeieşti şi (2) toate numele legate de Întrupare. Dionisie vorbeşte scurt şi repede despre dogma Trinitară. Nu este dificil să vedem, orişicum, că accentul ascuţit pe generalitatea numelor dumnezeieşti este o profesiune ascunsă a consubstanţialităţii complete. Persoanele Sfintei Treimi se disting una de alta şi Tatăl singur este sursa *esenţială* a dumnezeirii. Numele personale ale ipostasurilor dumnezeieşti sunt apofatice fiindcă Paternitatea dumnezeiască şi Filialitatea sunt incomensurabil mai înalte decât acea naştere pe care o cunoaştem şi o înţelegem. Duhul Sfânt, sursa îndumenzeirii şi existenţei duhovniceşti este mai înalt decât orice duh creat. Fiul şi Duhul sunt asemenea a două fructe minunate ale fecundităţii Tatălui – toate acestea sunt peste cuvânt şi gândire. Trebuie adăugat că Dionisie accentuiază că natura Trinitară şi unitatea lui Dumnezeu sunt de o natură supra-numerică, căci Dumnezeu este dincolo de măsură şi număr.

Structura şi ordinea lumii.

Teologia catafatică, ca şi o doctrină despre Providenţa dumnezească este în acelaşi timp o cosmologie. Dionisie defineşte imaginea lumii, mai întăi de orice, ca şi o idee a ordinii şi armoniei sau ευταξία, ca şi o idee a păcii dumenzeieşti. Bazele pentru această pace se găsesc în liniştea inefabilă a vieţii dumnezeieşti care descoperă în lume armonie şi ordine. Totul din lume este bine structurat şi armonios şi totul este făcut şi coordonat; pentru acest motiv nimic nu-şi pierde originalitatea ci este compus dintr-o armonie vie. Această pace este timbrul dumnezeiesc pus pe lume. Acest lucru este proclamat mi întâi de toate în "ierarhie," în structura ierarhică a lumii. O ierarhie, care după definiţia lui Dionisie este un "ritual sfânt, o cunoaştere şi o activitate care atâta cât este posibil devine ca şi natura dumenzeiască şi care, atunci când este iluminată de sus, duce la "imitaţia lui Dumnezeu." A ţinti ierarhia este " o comparaţie posibilă cu dumnezeu şi o unire cu El." Aceasta imprimă chipul lui Dumnezeu întru sine şi face comunicanţii săi asemănători dumnezeiescului, cea mai clară şi cea mai pură oglindă, astfel ei încep să reflecte şi să împartă celor de sub ei iradierea dumenzeiască pe care ei au primit-o deja." Din aceasta constă ierarhia dumnezeiască.

Frumuseţea dumnezeiască este cea mai înaltă – este mai înaltă decât orice sfânt şi este cauza oricărui ritual sfânt. Totul tânjeşte spre aceasta atât cât se poate pentru ca să devenim asistenţii şi "atât cât este posibil să descopere în ei însuşi activitatea dumnezeiască" prin imitaţia lui Dumnezeu. Ritualul ierarhiei cere ca anumiţi iluminaţi şi desăvârşiţi pentru ca alţii să fie iluminaţi şi desăvârşiţi. Cei mai de sus trebuie să-şi împartă iluminarea lor şi curăţia lor celor mai de jos.Începutul ierarhiei este Sfânta Treime, sursa vieţii şi unităţii. Ierarhia ste calificativul ordinii lumii. Există nivele în lume, gradaţii care sunt definite de stadiul proximităţii faţă de

Dumnezeu. Dumnezeu este totul în toate dar nu egal în toate. După natura sa, nu totul este egal apropiat de Dumnezeu. Între aceşte entităţi, există o legătură vie, nerupt şi fiecare există pentru ceilalţi astfel încât doar plinătatea a toate realizează ţelul lumii. Totul năzuieşte spre Dumnezeu dar se străuieşte printr-un intermediar, prin mijloacele unor entităţi înguste. Entităţile de mai jos nu pot urca la dumnezeu cu excepţia asistenţei celor de sus. Dionisie este cât se poate de strict cu privire la menţinerea acestui principiu de tipul scării. Astfel ordinea este oferită de o cale şi acţiune. Ţelul ierarhiei este iubirea de Dumnezeu şi comuniunea cu El.

Dumnezeu a creat totul pentru Sine; ceea ce înseamnă pentru binecuvântare şi extaz, pentru pace şi frumuseţe, astfel încât totul ar năzui pentru El şi în alăturarea de El, comunicarea cu El, unirea lăuntrică cu El. Putem observa această reciprocitate, această atracţie ridicată şi mişcată de iubire şi frumuseţe, pretutindeni în lume, pînă în non-existenţă. Acest lucru este proclamat în lumea externă şi în viaţa lăuntrică a sufletului. Totul gravitează în spre un singur punct focal; toate converg într-un singur centru ca şi radianţi opozitorii.

Orişicum nu se crează oare o armonie falsă în acest proces? Nu am subestimat noi oare existenţa răului? Probabil Dionisie are un răspuns mult prea scurt la această întrebare. Dumnezeu nu poate fi cauza răului. Dumnezeu generează întotdeuna binele. Prin urmare, răul “nu este numai un fel de realitate obiectivă.” Răul are o semnificaţie complet deprivativă. Răul există nu în şi prin sine ci în celălalt. Răul este ceva incidental faţă de realitatea obiectivă, ceva extra care nu intră în definiţile externe. Răul numai distruge şi prin urmare presupune binele şi o realitate obiectivă. Răul nu crează nimic şi nu este începutul autentic al originii. Prin urmare nu poate exista un rău pur, curat. Nu poate exista un “răul al sinelui.” Răul presupune întodeuana binele ca şi temelie şi susţinere. Ca şi creaţii ale lui Dumnezeu, demonii în sine nu sunt răi prin natură. Există ceva pozitiv în demoni –

realitate, mişcare, viaţă. Răul nu poate fi un principiu indpendent căci atunci ar trebui să fie invariabil. Orişicum, invariabilitatea şi identitatea de sine sunt doar prorietăţi ale binelui. Răul este o boală pierzătoare şi similar unui fel de întunecare, dar lumina întotdeuna rămâne lumină şi deasemenea în întuneric fără să se întoarcă întru întuneric.

Nimic din ceea ce există nu este rău prin sine – nimic nu este o materie a răului. Răul este lipsă a armoniei, dezordine, αταξια. Lipsa de armonie pură este imposibilă şi o absenţă totală a formei şi ordinii este similarul non-existenţei. Materia are puterea naşterii şi conservării.

Nu materia prin sine, ci atracţia în spre cele de jos este motivul pentru răul din suflet. Prin sine materia nu poate împiedica sufletele de a năzuir spre bine. Începutul şi sfârşitul lucrurilor bune stă în bine. În alte cuvinte, răul nu există la fel de mult ca şi o "prezenţă." Răul există în şi după ceva diferit. Răul este parazitar, cauza lui fiind impotenţa — ασθένεια. În toate faptele şi fenomenele rele vedem mai întâi slăbiciune. Răul înseamnă o încălcare a măsurilor naturii şi a realităţii obietive, un "defect al adevăratei bunătăţi," o acţiune nedreaptă şi necuvincioasă, o anumită "amestecare a disimilarului."

În discuţia despre existenţa şi cauza răului, pseudo-Dionisie îl urmează pe Proclu aproape literal. Cartea lui Proclu a ajuns la noi doar în traducerea latină de William de Moerbeke, epicopul latin al Corintului în secolul al treisprezecelea — *De malorum subsistentia*. Orişicum, nu trebuie să uităm că punctul de vedere neoplatonic despre rău era deja obişnuit gândirii teologice – ar fi destul să îl menţionăm pe Sfântul Grigorie de Nyssa. Definiţiel lui Pseudo-Dionisie, pe care le-a luat din Proclu coincid cu cele ale Sfântul Grigorie cel puţin în termenii înţelesului.

În gândirea lui Dionisie destinul final al răului rămâne neclar. Se va îmbunătăţii oare cândva impotenţa răului? Va fi desăvârşită plinătatea armonică a existenţei care este violată de lipsă? Sau intră răul paradoxal în armonie şi ordine, deşi aceasta este o faţă falsă şi un

accident semi-iluzioriu care există prin virtutea binelui şi de dragul binelui? Dionisie nu argumentează aici până la sfârşit. Dar este foarte caracteristic ca el să vorbească despre rău doar în trecere, sau mai bine spus în paranteze.

Deasupra scării creaturilor stau rândurile cereşti ale îngerilor – "ceata binecuvântată a minţilor supra-pământeşti." Desăvârşirea lor este determinată de un grad mai înalt şi preferenţial al comunităţii cu Dumnezeu, care le este accesibilă şi caracteristică lor. Prin duhovnicia curată a naturii lor, ei sunt cei mai aproape de Dumnezeu şi prin urmare intermediarii revelaţiei Lui faţă de lume, crainicii voinţei şi tainelor lor.

Numele de "înger," care este atribuit întregii lumi cereşti exprimă această slujbă. În sensul strict al cuvântului este numai numele rândurilor cereşti, cele mai de jos. Prin natura lor, nu numai din cauza desăvârşirii lor, îngerii sunt mai presus de oameni. Pentru acest motiv Revelaţia lui Dumnezue este împlinită prin ei şi numai prin ei. "lucrarea oricărei ierarhii este împărţită în primirea puţină a adevăratei curăţiri, lumina dumnezeiască şi cunoaşterea desăvârşită a lor şi apoi împărţirea acetei cunaoşteri la alţii." Îngerii au fost conducătorii drepţilor Vechiului Testament. Legea a fost dată lui Moise prin îngeri. Arhanghelul Gavriil a adus tainica vestire lui Zaharia şi Maria. Îngerii i-au dat vestea lui Iosif şi păstorilor din Betleem.

Lumea cerească în sine are o structură ierarhică şi nu toate rândurile îngerilor posedă iluminarea dumnezeiască la un nivel egal. Rândurile de jos îşi primesc iluminarea de la cele de sus. După câte vede Dionisie, lumea angelică este un întreg unitar şi un fel de scară. El menţionează că desăvârşirea şi cunoaşterea "slăbesc gradual când trec la rândurile de mai jos." Până la un anumit nivel toţi îngerii sunt solitari faţă de Dumnezeu şi Lumina le este împărţită de aici. Chiar şi aşa, orişicum, cei mai de sus sunt doar intermediarii şi conducătorii celor de jos. Ei i-au parte constant în puterea providenţială şi ei au puterea şi lumina celor de mai jos. Rândurile de jos nu au

ceea ce le apaţine rândurilor de sus. Tainele minţilor supra-cereşti nu le sunt accesibile – numai în măsura în care “Dumnezeu ne este descoperit nouă prin aceşti îngeri ca şi cei care ştiu despre sine” – ceea ce înseamnă, la acelaşi nivel cu aparitile angelice “care au fost făcute înaintea sfinţilor teologi.”

Noi recunoaştem îngerii numai în anumite simboluri prototipice de la care trebuie să ne urcăm la ceea ce este menit – de la imaginile perceptibile la simplitatea duhovnicească. Imaginile nu sunt similare cu ceea ce este menit – ele sunt îngreuitate şi acest lucru stabileşte nivelul înalt a ceea ce este menit.

Imaginile ascund obiectul sfânt de minţile carnale ca într-un fel de perdea.

Viaţa noastră nu este constrânsă de necesitate şi razele dumenzeişti ale iluminării cereşti nu sutn obscurizate de liberul arbitru al fiinţelor conduse de providenţă. Non-identitatea privirii duhovniceşti duce la faptul că există anumite nivele de iluminare şi că un fel de comuniunecu abundenta iluminare poate înceta deplin. Orişicum, “sursa-rază este singură şi simplă, întotdeauna aceiaşi şi întotdeuna abundentă.”

Dionisie introduce în sistemul său doctrina Bisericii deja dezvoltată a celor nouă rânduri de îngeri, redistribuindu-le în grupuri triple. Prima şi cea mai înaltă triadă este a heruvimilor serafimilor şi scaunelor (tronurilor) care stau “ca şi pe pragul Dumnezeirii,” în însuşi altarul Treimii, “împrejurul lui Dumnezeu,” în cea mai aproape şi mai directă apropiere (proximitate) cu El. Ei au acces direct la tainele dumnezeieşti. Ei trăiesc şi sunt pătrunşi de această lumină inefabilă şi îl contemplează pe Dumnezeu în strălucirea totală a acelei lumini.

Aceştia sunt serafimi strălucitori şi arzători care sunt bogaţi în cunoaştere şi înţelepciune – aceste nume sunt numele calităţilor lor asemănătore cu Dumnezeu. Ei transmit cunoaşterea dumenzeiască rândurilor de mai jos şi “sunt râuri de înţelepciune.”

Această primă ierarhie care este unită, este cea mai asemănătoare cu Dumnezeu şi este cea mai aproape de prima iluminare de la lumina originală. Ea transcede forţele create, văzute sau nevăzute. Aceasta este "ierarhia care este asemenea lui Dumnezeu în orice fel şi este asemenea cu El." Iubirea lor faţă de Dumnezeu este deplin invariabilă şi ei "ţin temelia naturii lor asemănătoare cu Dumnezeu întotdeauna nemişcată şi necutremurată." Ei posedă "cunoaşterea perfect simplă a celei mai înalte lumini" şi "au cea mai apropiată comuniune cu Dumnezeiescul şi calităţile umane ale lui Hristos."

Ei sunt binecuvântaţi direct de Dumnezeu şi "sunt iluminaţi de iluminările simple şi directe." Ei învaţă raţiunile înţelepciunii din faptele dumenzeişti ale Binelui însuşi. Rândurile de mai jos învaţă de la ei. Ei participă în cunoaşterea originală a "tainelor iradiante" şi sunt curăţiţi, iluminaţi şi desăvârşiţi prin aceasta. Aceasta este "ierarhia asemănătoare cu Dumnezeu," "locurile de liniştire dumnezeiască a lui Dumnezeu." Ei au "o iluminare mult mai ascunsă şi mai clară," care este simplă, unitară, prima dată şi prima care apare şi cea mai completă.

A doua ierarhie constă din Domnii, Stăpânii şi Puteri. Ele au posibilitatea să ajungă doar la o iluminare secundară care vine la rândurile primei ierarhii. "Chiar şi mai jos este a treia ierarhie – Începătoriile, Arhanghelii şi Îngerii. Rândul îngerilor încheie scara minilor cereşti. Ei sunt cei mai paroape de pământ – din câte se ştie ei sunt "îngerii lumii." Îngerii sunt numiţi să se uite după toţi oamenii depe pământ şi ei sunt conducătorii ierarhiei pământeşti. Lumine cereşti şi pământeşti închid rândurile aici obţinându-se o scară de revelaţii şi iluminări. Dumnezeu îşi miceşte iluminările Lui şi face tainele Sale necunoscute în conformitate cu capacitatea descrescătoare a fiinţelor. Din câte înţelege Dionisie aceasta este o ordine imutabilă. "Fiecare rând este interpretatorul şi crainicul rândurilor celor de deasupra şi cei mai dedeasupra sunt tălmăcitorii lui Dumnezeu." În esenţă, lumea îngerească este ca un fel de scut al lui

Dumnezeu faţă de om. O cale directă nu se realizează şi acest lcuru ne descoeră un fel de vag în ideile hristologiece a lui Dionisie. El vorbeşte de Hristos comparativ destul de rar. Adevărat, în Întruparea Logosului, el recunoaşte deplinătatea şi împlinirea unei teofanii – el supra-accentuiază inefabilitatea şi împlinirea acestei manifestări. Dumnezeirea stă ascunsă după această manifestare şi chiar în această manifestare este încă ascunsă. Chipul Dumnezeului-Om nu este punctul central în experienţa duhovnicească a lui Dionisie.

Dionisie continuă vechea tradiţie alexandrină exprimată clar de Clement al Alexandriei şi în special de Origen care este aspru colorată de motivul târziu iudaic şi elenic. Probabil că se resimte chiar şi un ecou al "genealogiilor" gnostice. În orice caz, idea ierarhică îşi primeşte trăsăturile foarte ascuţite din Dionisie. El chiar corectează Sfânta Scriptură în numele acestui principiu – astfel el nu este deacord să vadă un serafim real în serafimul care i-a apărut profetului Isaia. Fie că acesta era un înger care este numit un serafim din cauza slujbei sale înflăcărate sau altcumva un fel de serafim care acţiona printr-un înger care i-a oferit lui activitatea celui calificat de slujitor al tainelor dumnezeieşti.

Dionisie încheie schiţa sa făcută "ierarhiei cereşti" cu un fel de critică detaliată a imagnilor simbolice sub acre îngerii sunt descrişi şi apar în Scripturi. El accentuiază taina lumii îngereşti şi inaccesibilitatea ei pentru înţelegerea umană.

Ţelul vieţii stă în comnuniunea cu Dumnezeu, în îndumnezeire. Ierarhia este stabilită pentru acest ţel. Îndumenzeirea este o comparaţie cu unirea cu Dumnezeu. Comparaţia, dar nu o amestecare sau o combinaţie – limita imutabilă a inaccesibilităţii dumnezeişti rămâne întotdeauna neviolată. Această comparaţie exstină întregii lumi, nu numai fiinţelor raţionale sau vorbitoare – este pentru orice tip de fiinţă la un nivel potrivit. "Prima şi pre-eminenta îndumnezeire" este accesibilă numai celor din rândurile superioare.

În Dionisie conceptul de îndumnezeire uneori aproape că se dizolvă în conceptual de pace, armonie şi unitate şi apropae că se confundă cu conceptul calităţii naturale asemănătoare cu Dumnezeu în tot ceea ce există.

Liturghia.

Mistica lui Dionisie este o mistică liturgică sau sacramentală. Calea spre Dumnezeu duce, trece prin Biserică şi prin taine. Liturghia este calea îndumenzeirii şi consacrării. Pentru Dionisie, Biserica este mai întâi de orice o lume a tainelor. Prin sacramente şi în sacramente se realizează comuniunea cu Dumnezeu.

Iisus, Mintea Supra-esenţială, care începe în Dumnezeu ne chiamă la o unitate desăvârşită cu viaţa dumnezeiască şi ne ridică la sifinţenie. Iisus este începutul oricărei ierarhii – cereşti, pământeşti şi ecclesiale. Am putea spune că ierarhia Bisericii sau preoţia este cel mai înalt pas în lumea perceptibilă şi este alăturată direct cu lumea cerească a duhurilor curate. În acest sens, Biserica pământească este un "chip" al cerescului. Această comparaţie a fost făcută deja de Clement al Alexandriei.

Esenţa ierarhiei pământeşti constă în revelaţie, "în cuvintele oferite de Dumnezeu." Acestea nu constau doar exclusive în Scripturi, ci includ moştenirea orală şi clandestină a apostolilor – aici Dionisie este o reminiscenţă a alexandrinilor. Ierarhia păstrează şi transmite această moştenire în simboluri perceptibile, ca şi când ar ascunde tainele dumnezeieşti de cei nesfinţiţi. Dionisie accentuiază moticul tainei. Aceste nu este cerut doar de taina Dumnezeirii înseşi şi nu doar de venerarea obiectului de închinare – "sintele finţilor" – ci pentru beneficial nesfinţiţilor, nepregătiţilor şi novicilor. Mai mult, principiul ierarhiei cere ca orice fel de cunoaştere să fie descoperită la diferite nivele. Chiar şi cele mai externe simboluri— *disciplina arcani* — trebuie să fie inaccesibilă străinilor. În cele din urmă, cunoaşterea şi iluminarea cresc prin stadii.

În Biserică, Dionisie distinge două cercuri triple.

Primul constă din rândurile sacre, ierarhii sau cei hirotoniţi. Al doilea constă din “rândurile celor care s-au desăvârşit.” Cunoaşterea este transmisă de la vârf la bază. Cel mai înalt rand este cel al episcopilor. Dionisie îi numeşte simplu “rândul ierarhilor.” Acesta este un rând al încoronaţilor, vârful ierarhiei, sursa puterii şi a ritualurilor religioase. Actul iluminării este responsabilitatea preoţilor. Diaconii slujesc doar la “curăţire.” Ei sunt cei care comunică cu cei neiluminaţi. Ei îi pregătesc pentru botez şi îi direcţionează pe cei care se botează dezvoltându-i în spre o nouă viaţă. Ei sunt la limita dintre rândurile preoţeşti şi cele seculare.

Presbiterii – preoţii – au o responsabilitate de conducere mai mare. Ei explică simboalele şi ritualurile celor iluminaţi. Episcopul singur are dreptul la un ritual religios în care episcopul este asistat de preoţi.

În rândul lumesc Dionisie din nou distinge trei rânduri, care corespund celor trei nivele ale preoţiei. Cel maide jos rând este cel al celor care au nevoie de curăţire: cei chemaţi, cei care se pocăiesc şi posedaţii. Al doilea rând este rândul “contemplative,” “oamneii sfinţiţi,” ιερος λαος. Ei conteplează “simbolurile sfinte în înţelesul lor ascuns.”

Cea mai înaltă categorie este rezervată monahilor. Ei sunt conduşi de însuşi episcopul lor, dar sunt hirotoniţi de presbiteri. După interpretarea lui Dionisie, numele unui monah, arată “unitatea” integrală şi indivizibilă sau viaţa monadică pe care o au. Monahii trebuei să-şi direcţioneze iaţa lor unei “monade asemănătoare cu Dumnezeu,” trebuie să depăşească orice fel de disipaţie, să se adune şi să se unească în duh pentru ca astfel monada dumenzeiască să fie imprimată acolo.

Dionisie numeşte hirotonia sau “împlinirea” monahilor o taină şi consecvent luarea voturilor monahale în Bizanţ era de obicei considerată o taină. Orişicum, Dionisie accentuiază strident că monahismul nu este un nivel al preoţiei şi astfel că monahii sunt hirotoniţi pentru desăvârşirea personală şi nu pentru călăuzirea altora. Ei

trebuie să fie ascultători rândurilor preoţeşti, presbiterii în particular. Prin urmare, monahii nu sunt hirotoniţi prin punerea mânilor şi fără plecăciuni în faţa altarului credinţei. Preotul citeşte o rugăciune ("*epiklisis*") şi persona devine un monah renunţând la patimi (vicii) şi "imaginaţie" (*"fantezie"*). Preotul face semnul crucii peste el, chiamă numele Sfintei Treimi, îl tunde, îl îmbracă în veşminte noi şi îl sărută. Cam aşa era ritualul antic. Cel mai important loc îl ocupă luarea de voturi.

Dionisie vorbeşte de trei taine – botez, euharistie, ungere. Botezul deschide calea cuiva în spre Biserică. Dionisie numeşte acest lucru "iluminare," "naştere dumnezeiască" sau "renaştere." Botezul este executat de episcope dimpreună cu toţi presbiterii şi în mijlocul oamneilor sfinţiţi, care ratifică taina Botezului cu acordul lor prin "amin." Prin a începe cu ceva trebuie să spunem că iluminarea baptismală oferă cunoaştere de sine. Toţi cei care sunt botezaţi, la fel ca şi o persoană care intră în comuniune cu Dumnezeu au nevoie de o viaţă adunată şi integră şi de o sârguinţă în spre imutabilitate. Botezul este desăvârşit prin Mirungere, care este executată de episcop. Dionisie leagă "taina mirungerii" cu idea frumuseţii dumnezeişti care este simbolizată de mireasma mirului mirungerii.

Dionisie oferă o interpretare detaliată acţiunilor simbolice a tainelor şi interpretările sale îi amintesc frecvent de Sf. Chiril al Ierusalimului. Este posibil să gândim că el dă o interpretare acceptată general, dar în acelaşi timp el se sârguieşte în spre o simetrie şi un parallelism – de aici uneori apar comparaţii violente. Atenţia este atrasă în spre folosirea constantă a expresilor luate din folosinţa tainelor, adeseori în locul numelor şi cuvintelor sfinţite de obiceiul Bisericii. Acest lcuru nu este ccidental – exista probabil intenţia să se juxtapună adevăratele "taine" ale Bisericii cu falsele "taine" păgâne.

Centrul vieţii sacramentale este Euharistia – "taina participării sau comuniunii" după cum o numeşte Dionisie. Aceasta este o taină a unirii cu Unul, împlinirea şi

desăvârşirea oricărei desăvârşiri, “deplinătatea unirii.” Semnul exterior al unităţii este primirea împărtăşirii dintr-un singur pahar şi dintr-o singură bucată de pâine – cei care au primit aceiaşi mâncare trebuie să fie uniţi. Dionisie vede tocmai acest motiv al slujbei împătăşirii şi încearcă să-l accentuieze.

Ultimul capitol din cartea *Despre ierarhia ecclesiatică* este dedicat unei descrieri şi explicaţii simbolice o ritualului funerar. Mai întâi Dionisie vorbeşte despre soarta credincioşilor dincolo de mormânt – “viaţă fără sfârşit,” tinereţe veşnică, deplinătate de lumină, iradiere şi extaz. Această bucurie pentru lupta şi credincioşia unora este o recompensă. Pentru acest motiv extazul nu este în dat tuturora egal. Calea spre moarte este o sfântă renaştere, calea “palingenezei,” căci învierea este pregătită tuturora. În împlinirea credinţei, chiar şi trupul va fi chemat la o viaţă de extaz. Această nădejde determină natura bucuroasă a ritualului înmormântării. Este curios că cei chemaţi, ca şi oameni care sunt încă afară din Biserică nu le este îngăduit să fie prezenţi în timpul rugăciunilor de încheiere a slujbei de înmormântare, în timpul citirii rugăciunii de iertare. O rugăciune pentru cei adormiţi, în special o rugăciune de iertare este un impuls al unei iubiri sacramentale şi aceasta este oferită de episcop, ierarhul spurem al comunităţii, “crainicul dezlegărilor dumnezeieşti.” Sărutul de sfârşit este un simbol al legăturilor fraterne şi al iubirii. În cele din urmă decedatul este uns cu balsam, la fel ca şi atunci când a fost uns la începutul călătoriei sale creştine, la botezul său.

13. Sfântul Isaac Sirul

Sfântului Isaac Sirul, cunoscut ca şi Isaac al Ninivei a

fost mai întâi un monah în localitatea Bethabe în Kurdistan. Există multe lucruri care nu sunt clare despre biografia Sfântului Isaac. Cea mai importantă este o poveste despre el scrisă de un scriitor siriac al secolului al optâsprăzecelea, Jesudenas, în ultima cartea a acestuia intitulată *Carte despre puritate.* Este o colecţie de scurte note despre sfinţii sirieni şi despre întemeietorii de mănăstiri. Sub numărul de 124, Jesudenas vorbeşte despre Sfântul Mar-Isaac, episcop al Ninivei, "care a respins scaunul episcopal şi a scris cărţi despre vieţile asceţilor."

Isaac Sirul a fost un nativ dintr-un oraş de la graniţa indiană. El a fost numit episcop în mănăsătirea Bethade de patriarhul Georgios (660-680). El a petrecut doar cinci luni pe scaunul patriarhal şi a plecat apoi în munţii Kurdistanului pentru a se "lupta" acolo în bătălie duhovnicească între eremiţi. Mai târziu s-a stabilit în mănăstirea Rabban Şapur. Aici a studiat Sfânta Scriptură şi din cauza unei munci intelectuale intensive până la urmă a orbit. "El cunoştea tainele dumnezeişti profund şi a scris cărţi remarcabile despre vieţile monahilor." Orişicum, el a confundat pe mulţi oameni cu opinile sale. El a murit la o vârstă îndelungată şi a fost înmormântat în mănăstirea în care a lucrat. Alte biografii în siriană şi arabă adaugă şi faptul că tânărul Isaac a trăit în mănăstirea Mar-Mattai lângă Ninive. Nu ştim dacă ne aflăm într-un mediu nestorian şi cu privire la acest lucru Isaac este destul de rezervat.

Nu este clar de ce a părăsit Ninive. Unii cred că a fost din cauza neînţelegerilor cu clericii locali. În mănăstire a trăit în izolare şi în tot acest timp se pare că doctrina sa a fost contestată. În ea el deviază mult de la tradiţile antiohiene – orişicum, el se referă la "Exegetul" de mai multe ori – este vorba de Teodor de Mopsuestia.

Influenţa alexandrină se simte mult mai puternic în el – în special în exegeza sa. El interpretează de obicei Scripturile simbolic, încercând să ajungă la sensul duhovnicesc adânc. Cracteristic, pe parcursul vieţii a fost numit "al doilea Didim."

În multe feluri Sfântul Isaac este foarte aproape de Areopagit şi se referă direct la “marele Dionisie.” El se sârguieşte să obţină o sinteză catolică. Nu este suprinzător că foarte timpuriu lucrările sale au fost încunoştinţate de ortodocşi unde au circulat destul de larg – chiar şi în cercurile monofizite. Ceea ce este şi mai curios este că Sfântul Isaac a contribuit la o influenţă indiscutabilă asupra misticimului musulman târziu.

Cartea ascetică a Sfântului Isaac – care normal nu are nici un titlu specific în manuscrise – a devenit accesibilă în originalul siriac doar relativ recent şi se pare că este încă incompletă. Până atunci se cunoştea doar o traducere greacă – şi traducerea grecească a fost făcută din arabă. A fost tradusă în mănăstirea Sfântului Sava, probabil undeva în secolul al nouălea. Traducerea este frecvent lipsită de acurateţe şi înseşi ordinea capitolelor şi a articolelor este schimbată.

În traducerea siriacă există multă dezordine, multă inconsitenţă. Este mai mult un fel de colecţie de fragmente şi schiţe, care se pare că au fost dictate. Puterea lor nu stă în dezvoltarea logică a gândirii ci în strălucirea contemplaţilor ei şi în profunditatea introspecţilor. Sfântul Isaac a scris nu atât pentru novici, ci pentru cei care au reuşit deja. El vorbeşte cel mai mult despre ultimul şi cel mai înalt stadiu al “ispitelor” duhovniceşti, despre ţelurile şi scopurile căii duhovniceşti.

Devine posibil să distingem trei stadii în procesul duhovnicesc: *pocăinţă, curăţire, desăvârşire* – pocăinţa faţă de păcatele proprii, curăţire de patimi şi desăvârşire în iubire şi extaz. Aşa împarte venerabilul Isaac calea duhovnicească.

Pocinţa este maica vieţii. Este cel mai înalt dar al omului, “cel mai înalt har,” posibilitatea convertirii şi întoarcerii, “poarta milei.” Pocăinţa este “a doua naştere de la Dumnezeu.” În acelaşi timp nu este doar o mişcare ci un motiv constant al unei vieţi genuine, căci nimeni nu este deasupra ispitei şi prin urmare pocăinţa nu poate ajunge la un sfârşit. “Pocăinţa se potriveşte întotdeauna cu

toţi păcătoşii şi drepţii” – ne referim la oricine caută mântuire. Nu există o limită a desăvârşirii, astfel încât chiar desăvârşirea celor mai desăvârşiţi nu este propriu o nedesăvârşire. Prin urmre, nu există limite în pocăinţă, nici în timp, nici în fapte chiar până la moarte.” Trebuie să fim permanent “conştienţi de propria noastră libertate.”

Pocăinţa este o anumită tremurare a sufletului în faţa uşilor paradisului: cum voi intra eu prin această intrare inefabilă? Lacrimile şi pocăinţa parează calea adevăratei bucurii şi mângâieri, “căci prin lamentaţie omul ajunge la curăţia duhovnicească.” De dragul pocăinţei monahul intră în retragere, alege tăcerea, respinge lumea, se detaşază de oameni şi se fereşte de îmbulzeală.

Pocăinţa şi tăcerea sunt legate inseparabil una de alta. Tăcerea caută retragere şi retragerea sufletului este solitudinea în faţa lui Dumnezeu. “Binecuvântat fie cel care s-a retras din lume şi din întunericul ei şi *se ascultă pe sine singur.*”

A fi eremit este mai întâi de toate o ieşire sau retragere din lume. Aceasta este mai mult decât orice o adaptate lăuntrică a sufletului – “ a se goli pe sine şi a părăsii lumea.”

Lumea este şi ea un fel de realitate lăuntrică. “Din punctul de vedere speculativ, lumea este un nume colectiv care îmbrăţişează tot ceea ce se numeşte patimă.” — τα πάθη. Lumea este comusă din patimi şi elementele lor compuse. “Patimile sunt o parte din cursul succesiv al lumii şi acolo unde patimile încetează, acolo lumea se opreşte în succesiunea ei. Unde patimile îşi opresc cursul lor, acolo moare lumea,” căci omul părăseşte legăturile lumii. “Să ne exprimăm mai pe scurt, lumea este un aparat carnal şi o înţelegere a cărnii.”

Părăsirea lumii înseamnă mai întâi de orice o *nouă adaptare a minţii.* Lumea este disipaţie şi difuzie, cursul patimilor. Respingerea lumii înseamnă concentrare, disciplină de sine şi militărie, putere şi stabilitate sau constanţa sufletului. “Patimile sunt ceva adiţional (adăugat), ceva secundar. Prin natură sufletul nu este pasiv

şi este nehotărât în mijlocul patimilor. Acestea îl conduc pe el întru ele şi apoi "afară din natura sa."

Patima este un fel de frenezie a căderii sufletului afară din "rândul său original." Apoi sufletul este contractat în lume – dar poate trece peste acest stadiu. Pentru suflet aceasta este o reîntoarcere în sine – şi eliberare "de legile lumii," din necesitatea lumii.

Pocăina este acest exod constant, o alterare a formei gândirii – μετάνοια, o nouă aşezare a minţii sau gândirii. Omul este legat de lume prin simţurile lui, prin impresile sale senzuale – nu atât de mult prin trup cât prin senzualitate. Necurăţia sufletului constă în depedenţa de impresiile senzuale – în viul impresilor senzuale stă moartea inimii. Imaginile senzuale orbesc viziunea sufletului şi previn o percepţie genuină – patimile ard cunoaşterea sufletului.

Prin urmare, curăţirea constă în depăşirea şi potolirea – sau "închiderea" – simţurilor. Viziunea genuină, de încredere devine posibilă. Sufletul începe să vadă clar adevărata lume şi îşi recapătă vederea în această introspecţie. Astfel Sfântul Isaac Sirul face un itinerariu motivului platonic. Lumea înseamnă o înşelare a simţurilor şi cunoaşterea genuină nu se realizează prin simţuri. Percepţia senzuală este mai mult ceva anti-natural. "Condiţia naturală a sufletului este cunoaşterea— *gnosis* — creaţiei lui Dumnezeu, perceptibilă şi mentală. Mişcarea sufletului prin aceste patimi tulburate este un stadiu anti-natural," căci unicul lucru genuin de încredere este cunoaşterea creaţiei prin fundmentele existente – cunoaşterea aceea ce există ca şi creaţie a lui Dumnezeu, "cunoaşterea duhovnicească" a creaţiei – ceea ce înseamnă, contemparea înţelepiunii lui Dumnezeu care operează în creaţie, un "înţeles al tainelor dumnezeişti ascunse în lucruri şi în cauzele lor." Doar cunoaşterea a ceea ce este genuin poate fi genuină – ceea ce înseamnă, cunoaşterea a ceea ce este genuin în lucruri a ceea ce înseamnă genuin." Din nou, acesta este un motiv platonic.

Respingera lumii în cunoaştere este mai întâi de

toate o distragere din tot ceea ce este *tranzitoriu* şi "accidental" – nenatural – în lucruri şi o introspecţie în ceea ce este *non-stranzitoriu.* Aceasta înseamnă părăsirea unei lumi *false* în ceea ce este fals şi prin urmare găsirea *adevăratului sine.* În aceasta constă *curăţirea* – *"catharsis."* "Tăcerea mortifică simţurile externe şi învie mişcările lăuntrice." Aceasta este puterea curăţitoare şi semnificaţia.

Cunoaşterea genuină – cunoaşterea sau *gnosis* – începe în tăcere. "Tăcerea chiliei este acea despicătură în stâncă unde Domnul a vorbit cu Moise." Cunoaşterea îşi are propriile stadii. Prima este cunoaşterea carnală, "cunoaşterea goală," care este încuiată în existenţă. Acesta etse un stadiu fals şi periculos şi trebuie părăsit.

În al doilea stadiu omul este ocupat cu dorinţele fizice şi recunoaşte care îi este adevărata natură a sufletului. El atunci pricepe înţelepciunea şi providenţa din structura şi natura lucrurilor. Acest lucru nu este destul.

Numai în al treilea stadiu omul dobândeşte duhovnicia şi cunoaştinţa sa devine duhovnicească şi se ridică peste tot ceea ce este pământesc. "Acum poate zbura în regiunea fiinţelor necorporale, poate atinge adâncurile mării de neatins, imaginând lucrările minunate şi dumnezeieşti ale providenţei în natura fiinţelor perceptibile şi mentale – şi aceasta investighează tainele duhovniceşti care sunt înţelese de un gând subtil şi simplu."

Trebuie să ştim că în tot acest timp vorbim despre *cunoaşterea lumii*. Totuşi există un alt nivel mai înalt unde este întrecută măsura naturii – mintea este curăţită de inspiraţia Duhului şi este purtată în contemplaţia dumneziească. Aceasta orişicum este ceva mai mare, ceva diferit, nu doar *gnoză.* Acest lucru înseamnă începtul desăvârşirii. "Scara împărăţiei este în voi – este ascunsă în sufletul vostru. Afundaţi-vă mai adânc decât păcatul care este întru voi şi ve-ţi găsi scara pe care puteţi urca."

Sfântul Isaac vorbeşte persistent de libertate. Libertatea este sursa şi un fel de răscruce între bine şi rău.

Răul este realizat prin libertate şi binele nu poate fi realizat în nici un alt fel decât prin libertate – ceea ce implică un exerciţiu şi o "ispită." Dumnezeu însuşi acţionează asupra sufletului "prin taina libertăţii." Viaţa veacului viitor este "patria libertăţii." "Încercarea" este posibilă numai prin libertate, dar libertatea este posibilă numai prin "încercare" – care este realizată şi păstrată în "încercare."

"Ispita" este o luptă şi o inflexibilitate a voinţei. Lupta este tolerată de Dumnezeu fiind considerată o probă. Chiar şi slăbiciunea şi neadevărul sunt descoperite de cădere. "Căci Dumnezeu este atotputernic şi mai puternic decât oricine şi el este totdeuna biruitorul în trupul muritor, atunci când El merge la bătălie dimpreună cu asceţii. Dacă ei sunt biruiţi, este clar că El este biruit împreună cu ei. Acest lucru înseamnă că prin nebunia voinţei lor ei s-au dezbrăcat pe sine de Dumnezeu. Spunem din nou că este necesar să căutăm mila lui Dumnezeu cu smerenie şi renunţare.

Puterea lui Dumnezeu se descoperă întotdeauna prin încercarea omului. "Această lume este o competiţie şi timpul de aici este un timp al luptei." Binecuvântat să fie cel care nu doarme toată calea spre paradis prin moarte.

Forţa mişcătoare a "ispitei" este rugăciunea şi rugăciunea aprinde şi stârneşte sufletul. Sfântul Isaac defineşte rugăciunea destul de larg: "orice conversaţie ţinută în secret – lăuntric – şi orice consideraţie a unei minţi bune despre Dumnezeu şi orice reflecţie despre Dumnezeu cu privire la duhovnicesc." În alte cuvinte, orice apariţie în faţa lui Dumnezeu – în gândire, faptă şi cuvânt.

Menirea "ispitei" este ca rugăciunea să devină continuă, pentru ca omul să se roage întotdeauna – ceea ce înseamnă, a ţine privegheri şi a apare conştient în faţa lui Dumnezeu. Acest lucru este dăruit de Duhul Sfânt. Prin urmare o rugăciune continuă este un semn al desăvârşirii şi se arată că omul "s-a ridicat la înălţimea tuturor virtuţilor şi a devenit sălaş al Duhului Sfânt." O astfel de constantă este posibilă numai prin puterea Duhului Sfânt.

Acesta este apogeul rugăciunii şi aproape că nu mai este rugăciune.

Rugăciunea începe cu o cerere: “exită cererea şi grija de ceva.” Mai întâi de toate aceasta este *mişcarea* sufletului, aceasta este o sârguinţă completă spre Dumnezeu – în aceasta constă *teocentrismul* rugăciunii. Este posibil să spunem că rugăciunea este organizarea *teocentrică* a sufletului. În adevărata rugăciune “contempalţia minţii este direcţionată numai spre Dumnezeu – mintea îşi direcţionază toate mişcările ei spre El.”

Orişicum este doar acest dinamism sau tonalitate a rugăciunii – *tonos*-ul rugător al sufletului – care îi conţine limitaţia. Orişicum, acesta este planul de jos preliminar – nivelul duhovnicesc nu a fost ajuns deja la împlinire. Imediat după ce se intră în regiunea duhovnicească, rugăciunea încetează.”

Mişcarea, activitatea sau intensitatea încetează. Înăuntru se instalează pacea şi liniştea şi prin rugăciune mintea se roagă. În acelaşi timp am putea atribui cuvântul “rugăciune” acestui stadiu mai înalt, căci este “fructul rugăciunii şi ţelul spre care se sârguieşte tot impulsul rugător.”

“Rugăciunea plecăciunii” – ceea ce înseamnă o rugăciune care pledează, consecvent una care este nemulţumită despre ceva – este o rugăciune duhovnicească preliminară. Aceata este “încercarea,” cauza libertăţi. Şi atunci, lucrările duhului sunt descoperite dintr-o dată în suflet. “Impulsele sufletului, deşi din cauza fecioriei şi curăţiei stricte, devin lucrările private ale Duhului Sfânt. Nu mulţi sunt cinstiţi cu acestea, căci aceasta este o taină a condiţiei şi a vieţii viitoare. Sufletul urcă şi natura rămâne inefectivă fără nici un impuls sau amintire de aici şi acum.”

Este vorba de o frenezie sau o răpire a sufletului, prin puterea Duhului Sfânt – sau extaz. Aceasta este “liniştea minţii” – căci “tăcerea este taina vieţii viitoare.” Este liniştea contemplaţiei şi este deasupra oricărei fapte.

Este revelaţia lui Dumnezeu în mintea curată şi în împărăţia lui Dumnezeu – şi noul paradis – lumina Duhului Sfânt – sunt prefigurate." Sfinţii în veacul viitor, atunci când mintea lor este absorbită de rugăciune, dar se va stabiliza într-un fel de uimire şi mărire bucuroasă. Aşa este şi cu noi. Imediat ce mintea este cinstită să simtă extatzul viitor se va uita pe sine şi tot ce este aici şi acum şi nu va mai avea în sine nici un fel de impuls pentru ceva. Libertatea este paralizată şi mintea va fi călăuzită dar nu va călăuzii."

În această unire incomensurabilă, sufletul devine ca Dumnezeu şi este iluminat cu o lumină mai mare la fel ca şi în gândirea Areopagitului. Darul este oferit în răspuns la "ispită," de obicei în timpul unui stadiu de rugăciune când sufletul este militărit şi concentrat şi se pregăteşte să-l asculte pe Dumnezeu, atunci când priveghează la poarta împărăţiei.

Pe culmile acestei experinţe sinergismul "ispitiri" şi darului, al libertăţii şi al harului este pur şi simplu abolit. Căutarea încetează atunci când soseşte stăpânul casei.

De obicei omul se roagă din frică şi necesitate şi se roagă pentru eliberare sau pentru a chema binecuvântări. Cuvintele scad comparativ cu "ispita." Providenţa dumnezeiască, care îmbrăţişează totul, devine mult prea evidentă şi persoana cere o încetare. Mintea se roagă pentru orice lucru individual şi se conferă pe sine în întregime voinţei dumnezeieşti. Este atinsă ca şi cum ar experimenta Providenţa dumnezeiască.

Astfel mintea nu mai întreabă ci aşteaptă şi tânjeşte să vadă. "Contemplaţia este o viziune a minţii care este uluită de iconomia lui Dumnezeu în orice lucru posibil." În această contemplaţie Duhul Sfânt descoperă legătura şi totalitatea timpului. Tainicul eon al viitorului este deja vizibil în această lumină inefabilă şi mai mult viaţa pământească prezentă pare minunată. Gândirea urcă la prima creaţie atunci când printr-o poruncă spontană totul a fost adus din neexistenţă în existenţă "şi totul a apărut înaintea lui Dumnezeu în desăvârşire."

Totalitatea destinului se descoperă în introspecţie şi în această contemplaţie nădejdea se întăreşte şi toată frica şi lipsa de curaj sunt împrăştiate. Toată neliniştea încetează şi orice dorinţă individuală încetează. “Ei nu văd greutăţile călătoriei. Nu există dealuri sau valuri în faţa lor – şi ceea ce este ascuţit în faţa lor se va netezii.”

“Atenţia lor este direcţionată neîncetat la sânul Tătălui lor. Nădejdea înseşi în acest moment se pare că îi direcţionează în spre distant şi invizibil şi dorinţa pentru ceea ce este îndepărtat aprinde tot sufletul cu un fel de foc şi ceea ce este absent este imaginat ca fiind prezent.”

Contemplaţia vieţii dumnezeişti aprinde inima şi înflăcărează iubirea în ea. Iubirea miroase a mireasma învierii ce are să vină. “Inima arde şi se aprinde cu foc zi şi nopate.” În acest timp este oferit *darul lacrimilor.* Ele sunt lacrimi de bucurie şi tandreţe – un val neîncetat de lacrimi involuntare. Ele nu mai sunt lacrimi de tristeţe, nu mai este o lamentaţie voluntară, ci o abundenţă de lacrimi, nu întristare şi suspine, ci lacrimi de iubire. “Căci până şi iubirea este capabilă să cauzeze lacrimi prin memoria celor dragi.”

Aceste lacrimi sunt presentimentul unei noi naşteri, un presentiment şi o presenzaţie a unei noi vieţi care a fost deja stârnită. Este un semn precis că mintea a părăsit această lume şi a început să simtă lumea duhovnicească.” Dacă un om se întoarce şi aceste lacrimi seacă asta înseamnă că acea persoană este încă odată înmormântată în patimi.

Calea “ispitei” şi rugăciunii este calea renunţării şi distragerii din lumea externă, o cale a retragerii şi alienării. Orişicum, acest lucru nu înseamnă în nici un fel uitare şi indiferenţă faţă de aproape şi creaţie. Din contră. Doar iubirea este poarta legitimă a contemplaţiei. Fără iubire inima se închide.

Ceea ce trebuie înţeles aici nu este iubire faţă de Dumenzeu, ci mai întîi de orice iubire faţă de aproapele în care este posibil să devenim asemenea lui Dumnezeu. “Aşa este semnul celor care au dobândit desăvârşirea: dacă ei

ar fi dedicaţi flăcărilor de zece ori pe zi din cauza iubirii de oameni, ei nu s-ar mulţumii cu aceasta.”

Culmea iubirii este “încercarea” crucii. Sfinţii râvnesc acest semn – a fi asemenea lui Dumnezeu în desăvârşirea iubirii faţă de aproape. “Această iubire nu este din această lume.” Şi ce este o inimă iertătoare? Arderea inimii faţă de toată creaţia, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru demoni şi pentru toate creaturile. Când îţi aduci aminte de ele, cât priveşti la ele ochii înlăcrimează dintr-o compasiune mare şi puternică care cuprinde inima. Cu cât inima devine mai blândă nu mai poate să sufere sau să vadă orice fel de creatură experimentând orice fel de durere sau cea mai mică întristare. Pentru acest motiv oferă o rugăciune în fiecare moment pentru cele necuvântătoare şi pentru duşmanii adevărului, o rugăciune prin care ei se curăţesc şi devin singuri. Printr-o mare compasiune inima se roagă pentru natură chiar şi pentru reptile. Această comapsiune este ridicată în inimă fără măsură pentru ca să fim ca şi Dumnezeu. În această iubire iertătoare se descoperă curăţia. Răpirea minţii se combină cu entuziasmul înflăcărat al inimii.

Adevărul este contemplaţie. “Cel care îşi concentrează privirea minţii sale întru sine vede acolo zorii Duhului Sfânt. “Cel care desconsideră orice avânt al minţii vede pe Stăpânul întru inima sa. Dacă tu eşti curat, atunci raiul va fi înăuntrul tău – şi întru tine vei vedea îngerii şi lumina şi cu ei pe stăpânul îngerilor,” căci tainele cereşti se reflectă într-un suflet curat ca şi într-o oglindă curată.”

Nimeni nu nu poate vedea această frumuseţe lăuntrică dacă nu desconsideră frumuseţea externă, dacă nu se întoarce şi îşi rupe patimile de lumea văzută. Există două stadii în Revelaţia dumnezeiască. Mai întâi sunt viziunile – revelaţii şi imagini – viziuni perceptibile, ca şi Rugul Aprins sau viziunile duhovniceşti ca şi scara lui Iacob. Uneori ele apar în răpirea Duhului Sfânt după cum s-a întâmplat în cazul apostolului Pavel. Aşa sunt introspecţile profeţilor şi înţelepciunea despre care

apostolul vorbeşte în *Coloseni* 1:9 şi *Efeseni* 1: 17-19. În cele din urmă, visele profetice.

În caracteristica acestor revelaţii Sfântul Isaac îl citează pe Teodor de Mopusestia direct – vezi exegeza lui Teodor la *Faptele Apostolilor* şi *Iov.* Toate aceste revelaţii au un scop pedagogic şi nu conţin un adevăr şi o cunoaştere exactă. Acestea sunt doar simboluri şi semne care sunt semănate ca şi o inspiraţie separată.

În al doilea rând sunt descoperirile minţii. Ele nu au nici o imagine şi sunt deasupra oricărei imagini sau cuvânt şi sunt incomensurabile în înţelegere. Aşa sunt contemplaţiile rugătoare.

“Nu există un nume direct sau adecvat pentru obiectele veacului viitor. Doar o simplă cunoaştere a lor este posibilă – mai înaltă decât orice cuvânt, orice element, imagine, culoare, schiţă şi orice nume complex.” Aici urmează o referinţă directă la Areopagit. Mintea intră în Sfânta Sfintelor, întunericul care prosteşte chiar şi viziunea serafimului. “Aceasta este acea ignoranţă care se spune că este mai înaltă decât cunoaşterea.”

Sfântul Isaac accentuiază întotdeauna că aceasta este un averisment al veacului viitor. În alte cuvinte, începerea transformării sufletului, trecerea lui în chipul veacului viitor. Pentru acest motiv au loc aceste revelaţi înăuntru – ele nu sunt arătate ca şi ceva extern, dar sunt percepute în sine.

Cei care reuşesc încep să contempleze frumuseţea sufletului lor – şi este de o sută de ori mai sclipitoare decât lumina soarelui. Sufletul curăţit intră în “regiunea naturii pure” şi domenşte în mărirea Tatălui. Aici ne este îngăduit să simţim “schimbarea pe care natura lăuntrică o acceptă în timpul multor feluri de renaşteri. Prin urmare, ascetul nu mai ştie dacă este în lume sau nu. Acesta este extazul, frenezia. Sufletul este ca şi cum ar fi intoxicat de iubirea dumnezeiască. Gândirea este uluită şi inima se află într-o captivitate dumnezeiască. Norul măririi lui Dumnezeu se pogoară şi omul vede pe Dumnezeu fiindcă el este deja în El şi puterea lui Dumnezeu acţionează în el.

Călătoria s-a sfârşit şi nu mai este nevoie de nici un fel de mediere. Rugăciunea încetează şi nu mai este nevoie de Scripturi. “Poruncile Duhului Sfânt i-au locul în inimă în locul legilor Scripturii. Atunci se studiază tainic Duhul şi nu mai este nevoie de ajutorul materiei senzuale.” Aceasta este o percepţie a vieţii veşnice. Mai mult este realizarea şi descoperirea nemuririi eterne în chiar existenţa omului.

Urmându-i Areopagitului, Sfântul Isaac repetă discuţia despre ierarhia îngerească. Cu Sfântul Isaac, orişicum, motivul hristologic este pus sub observaţie mult mai adânc. Contemplaţia dumnezeiască nu este accesibilă puterilor îngereşti. Înainte de venirea lui Hristos tainele împărăţiei au fost ascunse de îngeri. “Când Logosul a devenit carne, uşa le-a fost deschisă lor prin Iisus.” Chiar şi acum uşile sunt încă închise până la renaşterea universală, până la reabilitarea omului din stricăciune – până la apocalipsa finală. “De dragul nostru intrarea lor a fost interzisă chiar şi lor şi ei aşteaptă dechiderea uşilor veacului nou.”

În veacul viitor ierarhia v-a fi abolită ca intermediar, “căci atunci nimeni nu v-a mai primit revelaţia de la alţii, ci fiecăruia îi v-a fi dat ceea ce merită de la Stăpânul, în proporţie cu valoarea sa. El nu v-a primii darul de la altul ca şi în cazul de aici şi acum. Aceasta fiindcă nu există învăţător aici, nu există student, nimeni care să primească un dar de la alţii astfel încât altcineva v-a trebui să plinească deficenţa. Acolo Dăruitorul este unul, Dăruitorul care oferă direct celor capabili de a primii. Cei care găsesc bucurie cerească o primesc de la Dumnezeu. Rândurile învăţătorilor şi a celor care învaţă vor înceta acolo şi iuţeala oricărei dorinţe se vor ridica la Unul.”

Vor exista mai multe sălaşuri acolo, dar numai o ţară şi în ea cu toţii vor trăi inseparabil – un singur soare mental. “Nimeni nu-şi v-a mai vedea măsura prietenului mai mare sau mai mică astfel încât să nu mai fie motiv pentru tristeţe şi tânguire dacă el vede harul superior al prietenului şi propria sa deposedare. Acestea nu vor mai exita colo – acolo unde nu mai este durere sau necaz. Cu

toţii, în conformitate cu harul dat lor, se vor bucura lăuntric după măsura proprie.”

Sfântul Isaac menţionează doar în trecere ceata păcătoşilor. Păcatul are un început şi un sfârşit. V-a venii o vreme când nu va mai exista păcat. Aceasta nu înseamnă, orişicum, că toţi vor intra în împărăţie căci iadul şi gheena au un început dar nu au şi un sfârşit, căci ei nu vor fi pregătiţi pentru aceasta – împărăţia este înlăuntru.

Căci cei care nu vor intra vor fi în gheenă, în pieire şi în chinuri. Orişicum, nu este permis în nici un fel să credem că păcătoşii şi gheena sunt lipsite de iubirea lui Dumnezeu. Este tocmai această iubire care este sursa chinurilor şi supărării. “Cei chinuiţi în gheenă sunt pătrunşi de năpasta iubirii.” Iubirea iluminează totul. Ea lucrează în două feluri. Drepţii se bucură intoxicaţi de iubire timp în care păcătoşii se necăjesc din cauza păcatului lor împotriva iubirii. “Eu cred că chinul din gheena este pocăinţa.”

Întru limitele acestei vieţi nu este nimic final – ceea ce este adevărat v-a fi purtat acolo. Şase zile trec în faptele vieţii fără odihnă şi doar în parabolă este taina Sabatului cunoscut. “Sabatul înseamnă odihnă faţă de patimi. Sabatul nostru înseamnă ziua înmormântării. Atunci cu adevărat natura noastră sabatizează cu adevărat.” Mai mult decât atât înaintea noastră se află învierea, ziua a opta – plecarea din mormânt. “Ziua învierii este încă o taină a adevăratei cunoaşteri care nu ne este nouă îngăduită să o primim atâta vreme cât suntem carne şi sânge. Ziua învierii depăşeşte gândirea. În acest veac nu există ziua a opta, nu există Sabat în sensul adevărat.

Acum este veacul faptelor. “Mintea nu va fi mărită cu Iisus dacă trupul nu suferă cu şi pentru Hristos. Calea crucii în această viaţă include atât crucificarea trupului cât şi curăţirea minţii dar este deasemenea şi calea transformării. Smerenia se schimbă aici în mărire. În cei care trec prin “încercări” se simte, chiar şi acum, mireasma noii vieţi, “puterea vernală” a nemuririi.

15. Sfântul Ioan Scărarul

Insuficenţa datelor despre viaţa sa.

Biografia Sf. Ioan — ó της κλίμακος — trebuie numită mai mult un economium. Iată o descriere a lui care se referă la el ca şi unul care se roagă şi contemplează: „căci Ioan s-a apropiat de muntele mistic în care neiniţiaţii nu intră şi ridicându-se prin paşii duhovniceşti a primit o viziune înscrisă de Dumnezeu.” El a fost asemănător unui nou Moise.

În biografie ne sunt oferite numai câţiva factori. El a mai fost numit deasemenea „Scolasticul” — σχολαστικός — dar nu trebuie confundat cu Ioan Scolasticul patriarhul Constantinopolului (†577). Rămâne neclar când a trăit şi de unde a fost Ioan. Din datele circumstanţiale este posibil

să credem că a murit la mijlocul secolului al şaptelea. Viaţa sa este oferită din 570 până în 649. El a venit în Sinai din cea mai fragedă tinereţe unde şi-a perecut toată viaţa. Orişicum se pare că a petrecut timp în Egipt, în Scete şi în Tabenesis. Mulţi ani s-a luptat cu ascultarea faţă de un anumit bătrân duhovnicesc. După moartea acestuia din urmă, Sfântul Ioan s-a retras într-o linişte deplină şi a trăit ca un erermit într-o peşteră care nu era prea departe dar era situată într-un loc izolat.

Sfântul Ioan a fost un om extrem de bătrân atunci când a fost ales stareţ pe muntele Sinai. El nu era stareţ de multă vreme când s-a retras din nou în izolare. În retragere a compus faimoasa şi influenta lucrare intitulată *Scara Raiului* — κλίμαξ του παραδείσου — "o carte intitulată Tablele duhovniceşti," "pentru edificarea noilor israeliţi, oamenii care tocmai au ieşit din Egiptul minţii şi din marea vieţii." Aceasta este o descriere sistematică a căii monahale normale care trece prin stadiile desăvârşirii duhovniceşti. Lucru primar de aici este sistemul, idea unei secvenţe regulare în "încercare," idea stadilor. *Scara raiului* este scrisă într-un limbaj simplu, aproape popular – autorul iubeşte similarităţile, "zicerile" şi proverbele vieţii cotidiene. El a scris din propria experienţă.

Spre adăugarea experienţei sale personale, orişicum el se bazează întotdeauna pe tradiţie, pe învăţăturile "părinţilor insuflaţi dumnezeieşte" şi pe *Pateric.* Între occidentali el se referă la Sfântul Ioan Casian şi Sfântul Grigorie cel Mare.

Scara raiului se termină cu un cuvânt "special către păstor," în care Sfântul Ioan vorbeşte de datoriile stareţului.

Scara raiului şi influenţa ei istorică.

Scara raiului a fost o carte de citit favorită nu numai în mănăstiri. Ceea ce mărturiseşte acestui fapt este mai întâi de toate multitudinea copiilor de manuscrise – frecvent cu miniaturi. Scoliile mărturisesc acelaşi lucru –

chiar şi Ioan al Raitului, un tânăr contempran cu Scărarul a compus scolii la această lucrare, o lucrare care i-a fost dedicată tocmai lui. Mai târziu, faimosul Elias al Cretei a interpretat *Scara Raiului* şi mai târziu chiar şi Sfântul Fotie. *Scara raiului* a fost tradusă în latină, siriacă, arabă, armeniană, slavona bisericească şi multe limbi moderne. Lucrarea a avut o profundă influenţă asupra Sfântului Simeon Noul Teolog. A fost foarte influentă asupra isihaştilor şi foarte populară în mănăstirile slave. A exercitat o influenţă puternică în Occident până în Evul Mediul – unde un exemplu este comemorat de Dionisie Cartusianul (1402-1471) la care se mai face referire şi ca la Denis van Leeuwen şi Denis Rickel, a cărui experienţe mistice i-au conferit în Occident titulul de *"doctor extasius."* Influenţa sa asupra isihaştilor nu este dificil de explicat. "Isihia este o rugăciune continuă şi o slujbă adusă lui Dumnezeu. Fie ca pomenirea lui Iisus să fie una şi aceiaşi cu respiraţia şi numai atunci ve-ţi înţelege importanţa folositoare a isihiei," scrie Sfântul Ioan Scărarul.

Planul Scrării Raiului este foarte simplu. Acesta este definit mai mult de logica inimii decât de logica minţii. Sfaturile practice sunt întărite de analiza psihologică. Orice cerere trebuia să fie explicată – ceea ce înseamnă, pentru ca cineva să continue în lupta duhovnicească, în "ispitire," trebuie să fie clar de ce această cerere sau celaltă cerere este făcută lui şi de ce ele sunt dezvoltate precis într-o astfel de ordine sau secvenţă. Trebuie să ţinem în minte că Sfântul Ioan Scărarul scrie numai pentru monahi şi are în minte întotdeauna condiţile vieţii monahale şi mediul înconjurător.

Teologia ascetică a Scării raiului.

Prima cerinţă a monahismului este respingerea a tot ceea ce este lumesc. Respingerea este posibilă doar prin libertate, prin "puterea absolută" – acesta este meritul primar al omului. Păcatul este o stricare liberă sau

înstrăinare de Dumnezeu, o scricare a vieţii – o moarte voită, un fel de sinucidere prin voinţa de sine.

“Ispita” este o întoarcere liberă şi voită la Dumnezeu, o urmare şi o imitare a lui Hristos – în alte cuvinte, o străduinţă obişnuită a voinţei şi a întoarcerii spre Dumnezeu. Culmea întoarcerii este monahsimul. “Chemarea monahlui şi “ispitirea” lui este natura obligatorie şi necontenita păstrare a sentimentelor.”

Respingerea lumii trebuie să fie totală şi decisivă – *o respingere a naturii* cu scopul de a primii acele binecuvântări care sunt *mai înalte decât natura* şi nu sunt înlocuite de ceea ce este *anti-natural.* Ţelul “încercării” stă în *sublimarea* libertăţii naturale şi nu într-o luptă cu legile ei naturale. Prin urmare numai motivele corecte şi un ţel adevărat justifică renunţarea şi “încercarea.”

“Încercarea” este mijlocul nu scopul. „Încercarea” este plinită doar când Iisus însuşi vine şi răstoarnă piatra amarului de la uşile inimii. Altcumva, „încercarea” devine nefolositoare şi nefructificată. Sarcina nu este renunţarea, ci acea unire cu Dumnezeu care se realizează printr-o renunţare genuină – ceea ce înseamnă eliberare de lume, eliberare de patimi şi slăbiciuni, de ataşamentele înclinaţilor lumeşti de dragul căutării şi găsirii *apatiei*.

În „încercarea” înseşi cel mai importat lucru este principalul motiv – iubirea de Dumnezeu şi o cauză conştientă. Orişicum, chiar şi în acest zel involuntar, renunţarea datorită circumstanţelor şi chiar din necesitate se poate dovedii a fii beneficiară căci sufletul se poate deştepta spontan. „Şi cine este monahul credincios şi înţelept? Cel care îşi păstrează zelul permanent aprins şi care chiar şi la sfârşitul vieţii nu încetează nici măcar o zi să adauge foc la foc, zel la zel, sârguinţă la sârguinţă, dorinţă la dorinţă.” În alte cuvinte, *indiferenţa* faţă de lume nu este atât de importantă ca şi o *aspiraţie ardentă pentru Dumnezeu.*

Renunţarea este desăvârşită printr-o pribegie duhovnicească. Lumea trebuie să pară şi să devină străină. „Pribegia este o abandonare irevocabilă a tot ceea ce în

ţara noastră de baştină ni se opune în sârguinţa noastră pentru evlavie." Aceasta este calea tânjirii dumnezeieşti. Singura cale de a face această înstrăinare justificată este de a face „gândurile inseparabile de Dumnezeu." Altcumva, pribegia se v-a dovedii a fi trândavă.

Pribegia nu trebuie să fie hrănită de ură faţă de lume şi de cei în ea, ci doar pe o iubire directă faţă de Dumnezeu. Adevărat, această iubire este exclusivă şi stinge chiar şi iubirea faţă de părinţi. Renunţarea nu trebuie să fie ceva condiţional. „Ieşi din pământul tău, dintre neamurile tale şi din casa tatălui tău." (*Ieşire* 12:1). Orişicum, această ură faţă de ceea ce a rămas în lume este o „ură nepasivă." Monahismul este o cale de ieşire din „ţara de baştină" – ceea ce înseamnă, acele condiţii sociale şi sisteme prin care fiecare persoană se află necesar prin naştere. Aceasta este şi o renunţare la ispită şi disipare. Trebuie creat un nou mediu şi o nouă circumstanţă pentru „încercarea" oricărei persoane. „Lasă ca acela să-şi fie părinte care poate şi doreşte să muncească împreună cu tine la răsturnarea greutăţii păcatelor tale."

Noua ordine a vieţi este creată liber. Orişicum, trebuie să mai renunţăm încă odată – de această dată la voinţa proprie – *nu* la libertate. Acest stadiu este un stadiu al ascultării. Ascultarea nu este o anulare a libertăţii, ci o transformare a voinţei, o depăşire a patimii în voinţa înseşi. „Ascultarea este sicriul voinţei şi învierea smereniei." Aceasta este o „viaţă lipsită de curiozitate" sau „activitate fără judecată de tribunal."

„Încercarea" monahală începe prin alegerea unui mentor sau părinte duhovnicesc – este necesar să ne încredinţăm voinţa altcuiva. Orişicum, trebuie ales un mentor cu raţiune şi multă grijă „altcumva ne încredinţăm unui cârma în locul unui cârmaci, unui pacient în locul unui doctor, unui om posedat de patimi în locul unui om nepătimitor. Dacă nu vom face aşa sfârşim în iad decât în rai şi ne găsim pierderea noastră." Orişicum, odată făcută alegerea, ea leagă şi nimănui nu i se permite să judece sau testeze cuvintele şi faptele mentorului pe care şi l-a ales.

Sfatul mentorului trebuie să fie ascultat cu smerenie şi fără îndoială – „ca şi când ar veni din buzele lui Dumnezeu chiar dacă este contrar părerii tale.” Căci Dumnezeu nu este nedrept şi el nu v-a tolera acele suflete ispitite care s-au predat pe sine judecăţii şi sfatului vecinilor cu credinţă şi iertare. Chiar dacă cei întrebaţi nu au nevoie de un motiv duhovnicesc în ei, „Imaterialul şi Invizibilul vorbeşte prin ei.” În alte cuvinte, ascultarea este justificată în şi prin nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu. „Nădejdea negrăită este uşa spre *apathiea*” sau faţă de „lipsa de griji.”

Este foarte important ca ascultarea să fie un act al libertăţii, a raţionalităţii libere şi al alegerii. Mai departe, renunţarea la voinţa proprie este plinită de dragul liberării. Prin ascultare voinţa este eliberată de şansa părerii de sine şi scapă de sub puterea patimilor. În acest sens ascultarea este o anticipare a unei *apathia* genuine. „Cel ascultător, la fel ca şi o persoană moartă nu contrazice şi nu judecă fie în favoarea binelui său pseudo-bolii.”

Aceasta este calea spre adevărata libertate prin sclavie voluntară – la fel ca întotdeauna, înviere prin moarte, renaştere prin murire. Lupta lăuntrică începe cu pocăinţa. Mai bine, pocăinţa şi tristeţea faţă de păcate este însuşi elementul luptei. Cu pocăinţa se leagă memoria mortală, o pomenire mortală. Aceasta este anticiparea duhovnicească a morţii şi chiar un fel de „moarte zilnică.” „Pomenirea morţii” genuine este posibilă numai printr-o *apatie* totală şi o servitudine desăvârşită a voinţei. În aceasta nu există frică. Acesta este un dar de la Dumnezeu.

Următorul pas este plânsul, tânguirea aducătoare de bucurie. „Pocăinţa este o reînnoire a botezului dar tânguirea (plânsul) este mai mare decât botezul.” „Sursa lacrimilor după botez este mai mare decât botezul” orişicât de paradoxal ar părea acest lucru. Plânsul este o curăţire de păcatele săvârşite. Există plâns din cauza fricii, plâns pentru milă şi plâns pentru iubire. Aceasta certifică faptul

că rugăciunea oricăruia a fost primită. „Noi nu vom fi acuzaţi, fraţilor, că nu am făcut minuni, că nu am teologhisit, că nu am dobândit o viziune, dar fără îndoială v-a trebuie să răspundem în faţa lui Dumnezeu că nu ne-am plâns păcatele continuu.”

Ţelul acestei lupte lăuntrice, „încercarea” interioară este dobândirea *apatiei.* Datoria organizării lăuntrice ajunge să schimbe constant patimile nepotolite. Trebuie să încercăm să oprim în întregime, mişcarea şi excitaţia patimilor întru propriul sine.

Mai întâi de toate trebuie să depăşim furia – „tulburarea inimii.” Trebuie să ne purtăm în spre lipsa de mânie şi blândeţe, pace şi linişte. După cum înţelege Sfântul Ioan Casian furia stă în strânsă legătură cu mândria. Prin urmare el defineşte furia ca şi „dorinţa insaţiabilă pentru necinste.” Blândeţea ca şi „organizarea nemişcată a sufletului care locuieşte doar în cinste şi necinste.”

Cea mai înaltă dintre toate este absenţa totală a răzbunării, care imită natura iertătoare a lui Iisus. Trebuie să ne abţinem de la orice critică. Rugăciunea pentru păcătoşi în secret – „acest chip al iubirii este plăcut lui Dumnezeu.” A judeca şi condamna nu este ceva potrivit penitentului. „A judeca înseamnă a încerca impertinent să-ţi însuşeşti ţie însuşi calitatea lui Dumnezeu.” În cele din urmă, atotştiinţa fără judecată se v-a dovedii întotdeauna omului de neevitat şi nesăbuită.” Chiar dacă vezi pe cineva păcătuind cu proprii ochii nu-l condamna. Aceasta căci adesea ochii tăi sunt înşelaţi.”

Sfântul Ioan Scărarul (Climacus) are multe de spus despre ispitele carnale şi despre dobândirea curăţiei. Sursa curăţiei este în inimă. Aceasta este dincolo de puterile omului, dar este un dar de la Dumnezeu numai din cauza „încercării.”

Iubirea de arginţi este potolită în „abandonarea totală a interesului faţă de pământesc.” Aceasta este un fel de calitate în viaţă care eliberează de griji, prin credinţă şi nădejde.

Mai periculoasă este ispita mândriei – cel care este mândru este ispitit fără seducţie demonică. El a devenit un demon şi un duşman propriu. Mândria este depăşită în smerenie. Smerenia nu conferă o cale definiţilor literare – este un pământ al „harului nenumit al sufletului" care este comprehensibil în experienţa personală proprie.

Putem învăţa smerenia numai de la Hristos însuşi – „*învăţată* nu de la un înger, nu de la om, nu dintr-o carte, *ci de la Mine*" ceea ce înseamnă stabilirea Mea în tine şi strălucirea şi lucrarea Mea în tine fiindcă sunt blând şi smerit cu inima" — ότι πραύς ειμι και ταπινος τη καρδία (*Matei* 11:29). Într-un anume sens smerenia din asceţi este un fel de orbire faţă de propriile lor virtuţi – „un acoperământ dumnezeiesc care nu ne îngăduie să ne vedem îmbunătăţirea proprie."

Sfântul Ioan Scărarul distinge următoarele motive în dezvoltarea patimii. Mai întâi de toate este un fel de adunare, „lovitura" sau atacul — προσβολή — o anumită imagine sau gând, "o incursiune în gânduri." Totuşi nu există încă păcat acolo, căci voinţa nu participă încă în aceasta. Voinţa înseşi se proclamă această combinaţie— συνδυασμός. Aceasta este un fel de "conversaţie cu chipul care a apărut" şi în acest interes sau atenţie este începutul păcatului – "nu în întregime fără de păcat." Orişcium, cel mai important este această atracţie a voinţei "co-compoziţia" — συγκατάθεσις "consimţământul sufletului cu intenţia reprezentată, combinată cu plăcere."

Mai departe, gândul – idea ispititoare sau iamginea – prinde rădăcini în suflet. Aceasta înseamnă captivitate— αίχμαλωσία, un stadiu în încercare care este un pământ al posedării inimii. În cele din urmă, obişnuinţa (sau aşa-zisa îndemânare) cu păcatul se stabileşte – aceasta este *patima* în sensul prorpriu — το πάθος.

Din aceasta este evident că rădăcina patimilor este mai întâi în voinţa permisivităţii. În al doilea rand, ispita loveşte prin gând. Prin urmare datoria ascetică se bifurcă sub chipul gândului sau intenţiei— λογισμός.. Pe de cealaltă parte trebuie întărită voinţa prin ascultare şi

printr-o arbitraritate slujitoare. În altă ordine de idei trebuie să ne curăţim gândurile.

Ispita vine din fară. “Prin natură— κατά φύσιν — nu există nici un rău şi nici o patimă în om, din moment ce Dumnezeu nu a creat patimile.” Aceasta nu înseamnă că omul este curat acum. El este liber în virtutea botezului, dar poate cădea prin voinţă şi este curăţit prin pocăinţă şi “încercare.” În natura înseşi există o anumită putere – o posibilitate – a virtuţii. Păcatul este *opus* naturii şi este o perversiune a calităţilor naturale.

Orişicum, pentru toate acestea, datoria omului nu este de a împlinii măsurile naturale ci în depăşirea lor, de a devenii *mai presus* de natură. Aşa este curăţia, smerenia, vigilenţa şi emoţia constantă a inimii. Prin urmare, avem nevoie de sinergismul “ispitirii” libere şi darurilor dumnezeieşti care ridică omul dincolo de limitele naturii. Lupta cu răul şi ispitele trebuie să înceapă cât mai curând posibil, înainte ca ispitele să se întărească în ispită. Sunt rare personale care nu întârzie. Pentru acest motiv “încercarea” este atât de lungă şi dificilă şi de aceea nu există surpături în ea. Mai mult, calea este nesfârşită. Nu există limite în iubirea lui Dumnezeu. Mai mult, această limită în sine este nesfârşită. “Iubirea nu încetează. Noi nu vom înceta niciodată să reuşim în aceasta – nu în timpul prezent, nu în viitor – primind întotdeauna în lumina noii lumini raţionale. Spun că până şi îngerii, aceste fiinţe necorporale nu există fără succes ci primesc întotdeuna mărire din mărire şi raţiune din raţiune.” Ţelul “ispitelor” este sfânta tăcere — ησυχία, tăcerea trupului şi sufletului. “Tăcerea trupului este decenţa a fi bine plin de moralitate şi sentimente corporeale. În alte cuvinte, *pace şi armonie*, liniştirea şi proporţia vieţii – viaţa internă şi prin urmare viaţa externă la fel de bine.

Tăcerea este liniştea sufletului. “Eu dorm dar inima este trează” (*Cântarea cântărilor* 5:2). Această pace lăuntrică este mai importantă decât liniştea externă singură. Privegherea strictă a inimii este importantă. Adevărata tăcere este “mintea fără îngrijorare.” În alte

cuvinte “păstarerea inimii” şi “păstrarea minţii” — φυλακή καρδίας και νοός τήρησις.

Puterea tăcerii stă în rugăciunea nedistrasă şi continuă. “Tăcerea este o slujire neintreruptă lui Dumnezeu şi apariţia în faţa Lui.” Altcumva liniştea este dincolo de puterea cuiva căci rugăciunea este apariţia în faţa lui Dumnezeu şi apoi unirea cu El. Sau, consecvent, apariţia genuină în faţa lui Dumnezeu este rugăciune.

În varietatea rugăciunii mulţumirea trebuie să vină mai întâi, apoi mărturisirea prin pocăinţă şi în cele din urmă cererea. Rugăciunea trebuie să fie simplă şi succintă. Cea mai înaltă dintre toate este invocarea monsilabică a lui Iisus. Rugăciunea trebuie să fie mai mult o gânguire neexperimentată a unui copil decât un discurs înţelept şi intricat. Cuvântarea în rugăciune distrage. Aceasta introduce reverie în minte şi cel mai periculor lucru în rugăciune este “visarea zilnică senzuală.” Gândul trebuie să fie păstrat şi ţinut în cuvintele rugăciunii. Trebuie să tăiem toate “intenţile” şi “chipurile” – toate “fanteziile.” Trebuie să ne controlăm propria minte. “Dacă mintea pribegeşte liber oriunde, atunci ea nu se va sălăşlui niciodată în tine.”

Rugăciunea este o sârguinţă directă faţă de Dumnezeu – “înstrăinare faţă de lumea vizibilă *şi cea invizibilă.*” În desăvârşirea ei rugăciunea devine un dar duhovnicesc, un fel de inspiraţie a Duhului care lucrează în inimă –atunci Duhul se roagă în cel care caută rugăciune.

Într-o anumit sens tăcerea şi rugăciunea coincid. Aceiaşi condiţie duhovnicească poate fi definită ca şi *apatia* căci *apatia* este învierea sufletului în faţa învierii trupului.” Orişicum, căutând *apatia* trupul devine nepieritor sau mai bine spus nepieritor.

Aceasta este mintea căutătoare de Dumnezeu (vezi *I Corinteni* 2:16). Vocea inefabilă a lui Dumnezeu răsună în suflet, proclamându-i voinţa sa şi acest lucru este deja mai înalt decât doctrina umană. Pentru acest motiv se aprinde setea pentru frumuseţe care este nemuritoare. “Cel care înţelege tăcerea a recunoscut adâncurile tainelor.”

Sfântul Ioan Scărarul simte şi contemplează dinamismul intern al lumii duhovniceşti. În lumea îngerească, deasemenea există sârguinţa pentru înălţimile heruvimilor. În "încercarea" umană există atracţie faţă de înălţimile îngereşti pentru "chipul vieţii forţelor inteligente."

Apathia este atât ţel cât şi datorie. Nimeni nu atinge această limită, chiar şi aceia care nu pot fi mântuiţi din moment ce sârguinţa este cel mai important lucru. Forţa mişcătoare a "ispitei" este iubirea. Plinătatea "încercării" este căutarea iubirii. Iubirea are stadii şi nu poate fi cunocută. În cele din urmă, este chiar numele lui Dumnezeu. Prin urmare, în plinătatea aceasta este inefabilă. "Cuvântul iubire este cunoscut îngerilor dar numai în conformitate cu iluminarea lor." *Apatia* şi iubirea sunt nume diferite pentru o singură desăvârşire. Iubirea este calea şi ţelul. "Tu mi-ai rănit inima şi inima mea nu v-a îndura flacăra Ta. Eu merg cântând împreună cu Tine."

În Aforismele fragmentare şi restrânse ale Sfântului Ioan Scărarul despre iubire se simte o apropiere de mistica Areopagitului, în special în apropierea planurilor umane şi îngereşti. Characteristic, Sfântul Ioan spune puţine despre decretele şi stadiile înalte şi devine zgârcit cu cuvintele. El scrie pentru începători şi cu oamenii cu un nivel de experinţă mediu. Cei care reuşesc nu mai au nevoie de edificare şi conduecre umană. Ei au deja atestarea şi mărturia. Pe lângă aceasta, la nivele mai înalte cuvintele devin insuficente şi lipsite de putere. Ele pot fi cu greu descrise.

Acesta este un cer pământesc care se deschide larg sufletului. Aceasta este locuirea lui Dumnezeu în suflet. "Rugăciunea omului care se roagă sincer pe banca, tribunalul şi scaunul Judecătorului în faţa Judecăţii de Apoi. În alte cuvinte o prevedere a viitorului. "Acest suflet binecuvântat poartă în sine Logosul veşnic şi acesta este un învăţător tainic, mentorul şi iluminare sa." Acesta este vârful scării care dispare în înălţimile cereşti.

Evaluarea negativă a lui Andres Nygren faţă de Scara Raiului.

Din perpectiva teologică a lui Andres Nygren în lucrarea sa *Agape şi Eros*, *Scara raiului* a Sfântului Ioan Scărarul este o ţintă excelentă. De aici, nu suntem surprinşi de comentarile sale la lucrare. Chiar dacă se pune întrebarea în termenii lui Nygren, ea este doar parţial corectă – chiar când se acordă premiza sa, totuşi ea nu poate fi acordată. El este teologic incapabil să înţeleagă cele două părţi ale sinergiei, incapabil să înţeleagă că atunci când omul vorbeşte despre partea omului – dacă se iau aceste afirmaţii fără calificare, ceea ce se poate face – atunci ele apar foarte mult în termneii care sună pelagian, ar putea suna ca şi cum aceastea caută favoare lui Dumnezeu, pot suna ca şi cum se neglijează total iniţiativa dumnezeiască pentru toate, inclusiv *Agape. Nu este cazul şi aici.* Chiar şi în acest limbaj există o referinţă constantă la revenirea şi întoarcerea la *agape.* Duhul lăuntric al "încercării" este evitat de Nygren. El reduce toată "încercarea" la nimci mai mult decât un *eros* afirmativ prin sine." Nu poate fi nici un o îndoială unde poate fi plasată *Scara raiului.* Esenţa ei este ridicarea umanului la dumnezeiesc. Aceasta este scara eros a evlaviei elene, scara virtuţii şi urcuşului mistic. Ţelul la care ajunge această scară este ţelul obişnuit al evalviei eros, ησυχία şi απάθεια, liniştea sufletului şi ridicarea deasupra tuturor patimilor. În apatie isihastul a făcut "saltul peste zid şi a aterizat în lumea cerească, "în camera miresei palatului regal."

Inabilitatea completă a lui Nygren faţă de creştinimsului Evangheliei, a cretinimsului Epistolelor Noului Testament, al creştinimsului scriitorilor creştini de la început, devine explicită când el nu reuşeşte să înţeleagă înţelesul întreg al lui *agape* pentru creştinimsul timpuriu şi duhovnicia monahală. "Mai există un singur nivel. Deasupra nivelul al douăzecişinouălea apatia stă pe locul al treizecelea, unde toţi se centrează pe Agape. Nu

ne putem ajuta să întrebăm: care este motivul adăugării acestui ultim pas (treaptă)? Răspunsul este destul de simplu. În vârful Scarei lui Iaocob stă Dumnezeu despre care tradiţia creştină primară spune "Dumnezeu este iubire" (I *Ioan* 4 8-16). Dacă un om este plin de prietenie şi ενωσις cu El, deasemenea şi el trebuie să devină Agape (iubire) şi acest lucru se întâmplă la stadiul cel mai de sus. Despre isihaşti se spune că sunt îngeri pe pământ, dar "stadiul îngerilor este Agape" — αγάπη αγγέλων στάσις. Rezultatul acesteia este idea particulară că la vârful scarei Eros este întronat Agape. Natural acesta nu este o iubire creştină primitivă după cum arată definiţia proprie lui Ioan Scărarul. Iubirea este prin natură "îndumnezeire" şi efectul prim asupra sufletului este să producă o anumită "îmbătare." Acum aceasta punctează în direcţia lui eros şi arată că Ioan Scărarul nu ştie de Agape în sensul primar creştin ci a trecut peste cuvânt dincolo de tradiţia creştină. El este conştient că pe treapta a treizecea agape nu adaugă nimic nou la ceea ce s-a oferit deja în nivelul al douăzecişinouălea. "Agape" şi "apatia" sunt simplu nume diferite pentru acelaşi lucru. Când isihastul a ajuns la nivelul apatiei, el a ajuns la destinaţie. Ar mai trebui adăugat chiar că şi pe nivelul din vârf pentru Ioan Scărarul agape şi eros este indiferent şi le consideră a fii sinonime. Este interesant că agape este numele principal pentru cel mai înalt stadiu şi încheierea formală a scării. Este clar că eforturile lui pseudo-Dionisie de a extirpa cuvântul "Agape" au eşuat în întregime (pp. 597-598).

Aceasta nu este ca şi cum Nygren nu "înţelege" ceea ce a scris Sfântul Ioan Scărarul. Dintr-o perspectivă externă, Nygren o "înţelege" bine. Aceasta are acea perspectivă lăuntrică duhovnicească pe care el nu o acceptă, pe care el este capabil să o înţeleagă în totalitate şi – ceea ce este mai mult, în toate umbreşte nuanţele implementării deplin evanghelice, o viaţă creştină totală a duhovniciei care a existat în Biserică dimpreună cu Domnul. Dom Germain Morin a remarcat corect în lucrarea sa *L'ideal monastique et la vie chretienne des*

premiers jours că nu este atât viaţa monahală care a fost o noutate la sfârşitul secolului al treilea. Aceasta fost acomodarea la viaţa lumii de masa creştinilor care era nouă. “Monahii nu au făcut nimic altceva decât să păstreze intact în mijlocul unor ciscumstanţe dificile idealul vieţii creştine al primelor zile ale apariţiei lui.” Louis Bouyer observă destul de corect că “exista un alt lanţ continuu de la apostoli la solitari şi apoi la cenobiţi, al căror ideal mai puţin vechi din câte se pare s-a răspândit atât de repede prin deşerturile egiptene la sfârşitul secolului al treilea. Acest lanţ este constituit de bărbaţi şi femei care trăiau în feciorie, asceţi şi fecioare care nu au încetat să fie ţinuţi la cinste în Biserica primară… Aceasta a fost doar Evanghelia singură, auzită şi ţinută la cinste de sufletele din Egipt şi în diferite alte locuri la fel de bine, care au cauzat anahoretismul să apară.” Louis Bouyer descrie chemarea Sf. Antonie ca şi “un caracter pur evanghelic.”

Nygren se apropie de originea şi istoria gândirii creştine primare, la duhovnicia şi la viaţa din principile Reformei secolului al şaipsrezecelea. De aici, aceste presupoziţii sunt străine solului creştinismului originial. Că el “înţelege” extern este clar. Nygren scrie că “interesul particular” al *Scării raiului* “pentru scopul nostru este claritatea remarcabilă cu care aceasta arată cum calea mânturii şi împrietenirii cu Dumnezeu a fost concepută în aceste cercuri [ale evlaviei eremitice şi evlaviei monahale] aproximativ în anul 600.” El citează texte destul de reprezentative din lucrare. “Ioan Scărarul spune că noi nu suntem chemaţi de Dumnezeu la o sărbătoare de nuntă ci să ne plângem pe noi. Nu există nici o bucurie pentru cel condamnat în închisoare; nici pentru monahi nu există nici un fel de festival (festivităţi) pe pământ.” Doar plângerea poate dezrădăcina toată iubirea faţă de lume din inimă şi să-l elibereze pe om de lucrurile lumeşti. “Darul lacrimilor” este prin urmare o binecuvântare a măririi. “Cu adevărat este izbăvit de pierderea eternă acela care se gândeşte permanent la moartea şi păcatele sale şi care neîncetat udă obrajii săi cu lacrimi vii.” Nygren consultă textul în

care Sf. Ioan afirmă că “astfel de lacrimi” sunt promovate de “atotsfântul agape.” El încunoştinţează crezul Sfântului Ioan că “cea care dă aripi rugăciunii este credinţa; fără de ea nimeni nu poate zbura în ceruri.” Este evident din presupoziţii că Nygren aduce în discuţie faptul că nu poate interpreta aceasta altfel decât într-un fel negativ şi este în întregime consistent cu perspectiva sa teologică – mai mult, cu toată perspectiva teologică a Reformei. În aceasta constă tragedia în dialogul ecumenic – înţelegerea moşteririi noastre creştine şi forma autentică a duhovniciei întru creştinism.